

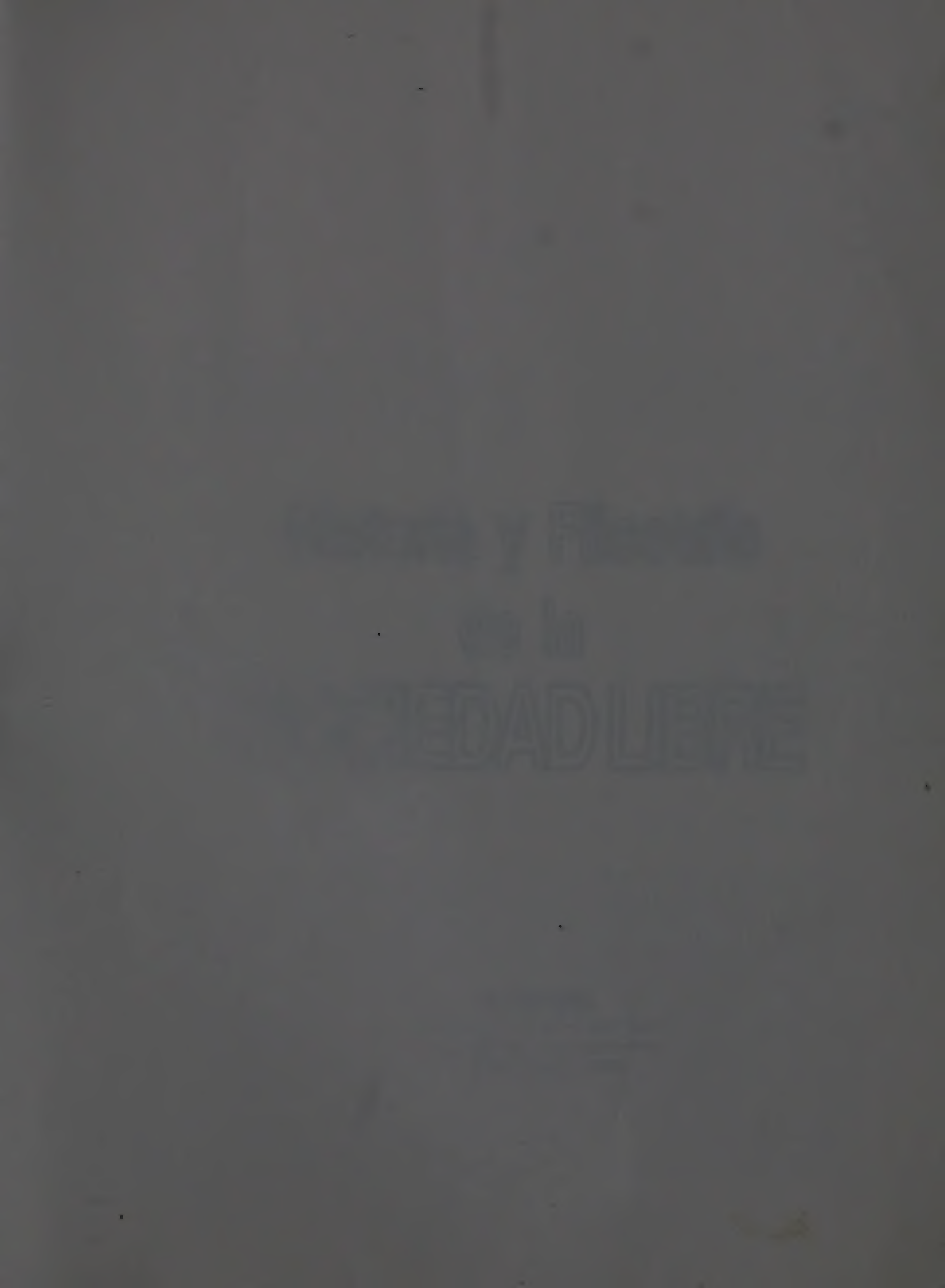
Historia y Filosofía de la SOCIEDAD LIBRE

RECOPILACION DE

RIGOBERTO JUAREZ-PAZ Y ANGEL RONCERO MARCOS

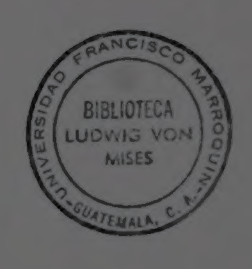
PLATON	L. VON MISES
ARISTOTELES	W. DILTHEY
R. DESCARTES	J. ORTEGA Y GASSET
B. MANDEVILLE	K. POPPER
A. SMITH	F. A. HAYEK
J. J. ROUSSEAU	H. HAZLITT
TH. JEFFERSON	M. NOVAK
J. MADISON	F. PEREZ DE ANTON
J. BENTHAM	M. F. AYAU
J. S. MILL	R. JUAREZ-PAZ
K. MARX	A. RONCERO MARCOS

ECEADE



Historia y Filosofía de la SOCIEDAD LIBRE





Historia y Filosofía de la SOCIEDAD LIBRE

RECOPILACION DE
RIGOBERTO JUAREZ-PAZ Y ANGEL RONCERO MARCOS

PLATON	L. VON MISES
ARISTOTELES	W. DILTHEY
R. DESCARTES	J. ORTEGA Y GASSET
B. MANDEVILLE	K. POPPER
A. SMITH	F. A. HAYEK
J. J. ROUSSEAU	H. HAZLITT
TH. JEFFERSON	M. NOVAK
J. MADISON	F. PEREZ DE ANTON
J. BENTHAM	M. F. AYAU
J. S. MILL	R. JUAREZ-PAZ
K. MARX	A. RONCERO MARCOS

ECEADE

PROLOGO DE

Dr. RIGOBERTO JUAREZ-PAZ

Dr. ANGEL RONCERO MARCOS



INDICE

PROLOGO

La antología que el lector tiene en sus manos es un texto para cursos que se dediquen a la enseñanza de las ideas que constituyen la filosofía de la libertad civil o de las ideas que sirven de sustento a una sociedad de hombres libres.

El primer texto, tomado de **La República** de Platón, ejemplifica el pensamiento político que se deriva de una filosofía exageradamente racionalista. En esa obra Platón nos presenta el primer intento occidental de elaborar un plan general de desarrollo de toda sociedad humana. Para utilizar términos de Friedrich von hayek, **La República** *de Platón es la primera manifestación del* **racionalismo constructivista** *o sea la doctrina equivocada de que "**todo orden social es producto intencional de la acción humana**".*

Este **racionalismo constructivista** reaparece en El Contrato Social de Rousseau, pero su ancestro filosófico inmediato ya no es Platón sino Descartes. Vuelve a aparecer en la obra de Marx, bajo la inspiración del racionalismo Hegeliano, y en las doctrinas **"democráticas"** marxistas y cuasi-marxistas de nuestro tiempo, que pretenden **construir** la sociedad, ya sea pacífica o violentamente, pero en cualesquiera de los casos con menoscabo de la libertad.

El texto de la **Metafísica** de Aristóteles nos presenta las bases de la filosofía de una sociedad de hombres libres. La sociedad de hombres libres encuentra su fundamento metafísico en la tesis aristotélica sobre la prioridad ontológica de las sustancias primarias o individuales. La filosofía de Aristóteles incluye un individualismo o particularismo metafísico u ontológico que es indispensable para toda fundamentación filosófica de la teoría de la libertad civil o ciudadana.

En su desarrollo histórico, la filosofía de la libertad se inicia en los tiempos modernos con el anti-racionalismo de Bernard Mandeville, Adam Smith, y James Madison, para mencionar sólo a tres pensadores de gran importancia en el siglo XVIII.

Pero el anti-racionalismo que caracteriza la filosofía de la libertad desde Aristóteles hasta nuestros días no debe confundirse con el intuicionismo. El anti-racionalismo trata de señalar las limitaciones de la razón, pero de ninguna manera es contrario a la razón. Entre otras cosas, trata de señalar que hay muchos aspectos de la vida en sociedad que no involucran conciencia deliberada.

Para mencionar un ejemplo importante. la convivencia social requiere el acatamiento de muchas normas de las que no tenemos conciencia plena. Mucho de lo que hacemos encarna normas que no podríamos describir, si se nos interrogara acerca de ellas. No sólo hay normas que no forman parte de ningún código escrito sino que hay normas de las que ni siquiera tenemos conciencia. Todo ello implica que el orden social originario, que resulta del acatamiento de normas, no es producto de la acción deliberada de los hombres; no es producto de la razón consciente.

Todo orden social es originalmente libre o espontáneo o no deliberado. Posteriormente, con el avance de la civilización, se ha hecho necesario introducir órdenes que han sido creados deliberadamente, sobre la base del orden espontáneo pre-existente.

El estudio del pensamiento político de nuestra civilización occidental muestra con toda claridad que los más sabios estadistas han sido aquellos que han encontrado las formas más eficaces de preservar y fortalecer la libertad o la espontaneidad que encontramos en la base de todo orden social.

Dr. Rigoberto Juárez-Paz **Dr. Angel Roncero Marcos**

Guatemala, 31 de enero de 1991

LA REPUBLICA

PLATON

(428 – 348)

"Ahora bien, querido Sócrates, ¿qué impresión producirán semejantes discursos acerca de la naturaleza del viejo y de la virtud, y de la idea que de ellas tienen, los dioses y los hombres; qué impresión —digo— producirán en el joven dotado de un natural hermoso y de un espíritu capaz de sacar las consecuencias de todo cuanto oye, respecto de lo que debe ser él y del género de vida que debe seguir para ser dichoso? ¿No es verosímil que se diga a sí mismo, con Píndaro:

Subiré con esfuerzo hacia el palacio
(en que habita la justicia,
O seguiré el sendero del oblicuo fraude,
Para asegurar la felicidad de mi vida?)[1]

"Cuanto oigo me hace pensar que de nada me servirá ser justo si no tengo fama de tal; que la virtud sólo puede ofrecerme penas y trabajos, mientras que, en cambio, me aseguran la ventura mejor si acierto a hallar la injusticia con la fama de hombre honrado. A los discretos he de atenerme, y puesto que ellos dicen que la apariencia de virtud puede contribuir en mucha mayor medida que la realidad de la misma a mi felicidad, hacia esa parte me volveré por entero, me haré un caparazón con lo externo de la virtud, y arrastrará en pos de mí al zorro astuto y engañador del cuerdo Arquíloco.[2] Si alguno me dice que es difícil para el malvado ocultarse por mucho tiempo, responderé todas las empresas grandes tienen sus dificultades y que, ocurra lo que quiera, si deseo ser dichoso, no me queda otro camino por donde tirar, fuera del que me indican los razonamientos que escucho. Por lo demás, para sustraerme a las pesquisas contaré con amigos y cómplices. Maestros hay que me enseñen el arte de seducir al pueblo y a los jueces con artificiosos discursos. Haré uso de la elocuencia, y, cuando ésta llegue a faltarme, emplearé la fuerza, para escapar al castigo de mis crímenes. ¿Que nada pueden la fuerza ni el artificio contra los dioses?. Si no hay dioses, o si para nada se mezclan en las cosas terrenas, poco me importa que ellos me conozcan o no tal cual soy. Si hay dioses, y si intervienen en los asuntos de los hombres, cosa es ésta que solamente de oídas sé, y por los poetas, que han trazado la genealogía de esos dioses. Ahora bien, esos mismos poetas me enseñan que es cosa hacedera aplacar a los dioses y desviar su cólera con sacrificios, votos y ofrendas. Fuerza es que les creamos en todo, o que en nada les demos crédito, y si hemos de creerles, yo seré un criminal, y con el fruto de mis crímenes ofreceré sacrificios a los dioses. Verdad es que, si soy justo, nada tendré que temer de ellos; más es el caso que de ese modo perderé también las ventajas que la injusticia lleva aparejadas consigo, mientras que salgo ganando, evidentemente, con ser injusto, a la vez que, por lo demás, nada tendré que temer por parte de los dioses si uno a mis crímenes,votos y oraciones. ¿Que seré castigado en los infiernos, en mi persona o en las de mis descendientes, por el daño que haya hecho en la tierra? Respóndese a esto que hay dioses a los cuales se invoca en favor de los muertos y sacrificios especiales dotados de considerable poder, según dicen ciudades enteras, y los poetas, hijos de los dioses y profetas inspirados, afirman. ¿Por qué razón, entonces, habré de abrazar yo la justicia, de preferencia a la injusticia, si, según el sentir de los discretos y del pueblo, todo me saldrá bien, así con los dioses cómo con los hombres, en vida y después de la muerte, con tal que cubra mis delitos con apariencias de virtud?

"Después de todo lo que acabo de decir, ¿cómo es posible. Sócrates, que un hombre de elevado linaje, dotado de talento, de riqueza numerosas, siga el partido de la justicia, y que no se burle, más bien, de los elogios que de ella hagan en presencia suya? Más digo, y es que aun cuando un hombre estuviese convencido de que cuanto he dicho es falso, y que la justicia es el mayor de los bienes, lejos de indignarse contra aquella a quienes viese alistados en el partido contrario, no podría

---

1 **Pindari fragmenta**, *Boecq, CCXXXII, pág. 671.*

2 *Alusión a mis versos de Arquíloco, en que el zorro desempeña el papel de un personaje falso y astuto. De aquí la frase el zorro de* **Arquíloco. Archilochi frag.** *Gaisford. 36 y 39, t. I. pp. 307 y 308.*

por menos de disculparlos, porque sabrá que, excepto aquellos a quienes la excelencia de su carácter inspira natural horror hacia el vicio, o que se abstienen de él por conocer su fealdad, salvo ésos, digo, nadie ama la virtud por sí misma y si alguno censura la injusticia, es porque la cobardía, la vejez, u otra enfermedad cualquiera le tornan impotente para obrar mal. La prueba de ello la tienes en que, de los hombres que se hallan en ese caso, el primero que recibe poder para obrar mal es el primero en hacer uso de ese poder, en cuanto de él depende.

"La causa de todo ello es precisamente la misma que nos ha lanzado a Glaucón y a mi a la presente discusión: quiero decir, que, empezando por los antiguos héroes, cuyos discursos se han conservado hasta nosotros en la memoria de los hombres, todos aquellos que como tú han mostrado ser defensores de la justicia, no han alabado a la virtud sino en vista de los honores y recompensas que consigo trae, y no han censurado en el vicio más que los castigos de que va seguido. Nadie ha considerado la justicia y la injusticia tales cuales son en sí mismas y en el alma del justo y del malvado, y nadie ha probado aún, en prosa o en verso, que la injusticia sea el mayor mal del alma, y la justicia su mayor bien. Porque si desde el principio os hubieseis puesto de acuerdo para emplear ese lenguaje y desde la infancia nos hubieseis inculcado esa verdad, cada cual de nosotros, en lugar de estar en guardia contra la injusticia ajena, estaría en guardia contra la suya propia, y temería darle entrada en su alma, como al mayor mal de los males, Trasímaco, u otro cualquiera, habría podido decir, sin duda, tanto como yo sobre este tema, y aún más, confundiendo a ciegas la naturaleza de la justicia y de la injusticia. Por mi parte, no le ocultaré que lo que me ha movido a hacerte estas objeciones, un tanto prolijas, es el deseo de oir qué responderás a ellas. No te límites, pues, a demostrarnos que la justicia es preferible a la injusticia; explícanos qué efecto produce una y otra por sí mismas, en el alma, y a qué se debe que la una sea un bien y la otra un mal. No tengas ningún respeto a la apariencia ni a la opinión, como Glaucón te ha recomendado; porque si no llegas a descartar en absoluto la opinión verdadera, o a admitir la falsa, diremos que no ensalzas la justicia, sino la apariencia de la justicia; que no más que las apariencias censuras en el vicio: que nos aconsejas que seamos malvados, con tal que sea en secreto, y que convienes con Trasímaco en que la justicia no es útil más que para el fuerte, y no para aquel que la posee, y que, por el contrario, la injusticia, útil y ventajosa en sí misma, sólo es perjudicial para el más débil. Puesto que conviniste en que la justicia es uno de los bienes excelentes que es preciso perseguir por sus ventajas, y aún más por si mismos, como la salud, el oído, la razón y los restantes bienes fecundos de la misma índole, independientemente de la opinión de los hombres, ensalza la justicia por lo que en si tiene de ventajosa, y censura la injusticia por lo que tiene en si de perjudicial. Deja a otros los elogios fundados en las recompensas y en la opinión. Quizá pudiera tolerar ya en boca de cualquier otro esa manera de alabar la virtud y reprobar el vicio por sus efectos externos; mas no podría a ti perdonártela, a menos que tú mismo me lo ordenases, tanto más cuanto que la justicia ha sido hasta ahora objeto único de tus reflexiones. No te contentes, pues, con demostrar que sea mejor que la injusticia. Haznos ver en virtud de qué es la una un bien, la otra un mal en sí, tengan o no conocimiento en sí, tengan o no conocimiento de ellas los hombres y los dioses."

—Enhechizado me dejaron los razonamientos de Glaucón y de Adimante. Nunca tanto admiré como en aquella ocasión la hermosura de su espíritu, y así les dije: ¡Oh, hijos de un padre ilustre!, con razón ha empezado así el amigo de Glaucón la elegía que para vosotros compuso cuando os hicisteis notar en Megara: **Hijos de Aristón, nacidos de un divino linaje**; porque fuerza es que haya en vosotros algo de divino si, después de cuanto acabáis de decir en favor de la injusticia, no estáis persuadidos de que vale infinitamente más que la justicia. Y no pensáis tal cosa: vuestras costumbres y conductas me lo prueban suficientemente, aún cuando pudiese dudar de ello si me detuviera en lo que acabáis de decir; más no por ello me encuentro menos perplejo tocante al partido que deba tomar. Por una parte, no sé como defienda los intereses de la justicia. Empresa es esa que excede de mis fuerzas. Y lo que así me mueve a creerlo, es que me figuraba haber probado suficientemente contra Trasímaco que la justicia es preferible a la injusticia; no obstante lo cual, no os satisficieron mis pruebas. Por otra parte, traicionar la causa de la justicia y permitir que la ataque delante de mi sin que yo la defienda, mientras que quede un soplo de vida y fuerza suficiente para hablar, es cosa que no puedo hacer sin cometer un verdadero crimen. Así, no ve nada mejor en que me determine, que a defenderla como pueda.

"Inmediatamente me conjuraron Glaucón y los demás a que emplease en tal defensa mis fuerzas todas, y a que no abandonase la discusión, sino que buscase con ellos la naturaleza de la justicia y de la injusticia, y lo que de real hubiese en las ven-

tajas que les atribuyen. Les dije que, a mi parecer, las pesquisas a que querían impulsarme eran sobremanera árduas, y que requerían un espíritu por extremo clarividente. Pero, añadí, puesto que ni vosotros ni yo nos jactamos de poseer luces suficientes para conseguirlo, ved de qué manera creo que debamos proceder en esa búsqueda. Si se diese a leer de lejos a personas cortas de vista letras escritas en caracteres menudos, y supiesen que esas mismas letras se hallan escritas en caracteres mayores en otra parte, sin duda que habría de serles provechoso ir a leer primeramente las letras grandes, y confrontarlas luego con las pequeñas, para ver si eran las mismas. —verdad es—repuso a esto Adimante—; pero ¿qué relación guarda eso con la cuestión de que tratamos? —Voy a decírtelo. ¿No se encuentra la justica así en un hombre como en una sociedad de hombre? —Sí, por cierto. —Pero la sociedad es más grande que el simple particular. —Sin duda. —Por tanto, la justicia podría hallarse perfectamente en la sociedad en caracteres más grandes y más fáciles de distinguir. Así, empezaremos por averiguar, si te parece bien, cuál es la naturaleza de la justicia en las sociedades; la estudiaremos luego en cada particular, y comparando esos dos modos de justicia veremos la semejanza que exista entre la pequeña y la grande. —Muy bien. —Mas si examinamos con el pensamiento de qué manera se forma un Estado, acaso descubramos como hacen en él la justicia y la injusticia, —Bien pudiera ser. —Tendríamos entonces la esperanza de descubrir más facilmente lo que buscamos. —Seguramente. —¿Quieres, entonces, que empecemos? No es pequeña empresa la que acometemos. Delibera. —Nuestra decisión está tomada, haz lo que acabas de decir.

—¿No nace la sociedad de la impotencia en que de bastarse a sí mismo se encuentra cada hombre, y de la necesidad que siente de muchas cosas? ¿Tiene alguna otra causa su origen? —Ninguna otra sino ésa. —Así como quiera que la necesidad de una cosa moviese a un hombre a unirse a otro, y otra necesidad a otro hombre, la multiplicidad de esas necesidades ha reunido en un mismo lugar a diversos hombres, con la mira de ayudarse unos a otros, y hemos dado a esa sociedad el nombre de Estado. ¿No es eso? —Sí. —Pero al dar a otro parte de lo que uno tiene, para recibir de ese otro aquello de que uno carece, ¿no obra uno así por creer que encontrará provecho en ello? —Sin duda. —Construyamos, pues, con el pensamiento, un Estado. Sus fundamentos estarán constituidos, evidentemente, por nuestras necesidades. Ahora bien: la primera y más grande de ellas, ¿No es la nutrición, de que depende la conservación de nuestro ser y de nuestra vida? —Sí. —La segunda necesidad es la de la casa; la tercera, la del vestido. —Verdad es. —¿Y cómo podrá abastar nuestro Estado a sus necesidades? ¿No hará falta, para ello, que uno sea labrador, otro arquitecto, otro tejedor? ¿Añadiremos a ésto un zapatero, o algún otro artesano semejante? —Sea en buen hora. —Todo Estado se compone, pues, esencialmente, de cuatro o cinco personas. —Así parece. —Pero ¿es preciso que cada uno ejerza para todos los demás el oficio que le es propio; que el labrador, por ejemplo, prepare de comer para cuatro, y que, por consiguiente, emplee el cuádruplo de tiempo y de trabajo, o no sería mejor que, sin cuidarse de los demás, emplease la cuarta parte del tiempo en preparar su alimentación, y las tres partes restantes en construirse una casa, en hacerse vestidos y calzado? —Me parece, Sócrates, que le resultaría más cómoda la primera manera. —No me extraña, toda vez que, mientras tú me respondías, estaba pensando yo que no nacemos todos con idénticas aptitudes, y que unos tienen más disposición para hacer una cosa, y otros para hacer otra. ¿Qué te parece de esto? —Soy de tu misma opinión. —¿Irían mejor las cosas si uno solo hiciese varios oficios, o convendría más que cada cual se limitase al suyo propio? —Lo mejor sería que cada cual se limitase a su oficio. —Pues también me parece evidente que cuando una cosa es hecha fuera de sazón, sale mal —Evidente es eso. —Porque la obra no aguarda a la comodidad del obrero, sino que el obrero ha de someterse a las exigencias de la obra. —Desde luego. —De donde se sigue que se producen más obras, y que éstas se hacen mejor y más fácilmente cuando cada uno hace aquella para la cual es apto, en la oportuna sazón, y sin cuidado alguno de ningún otro género. —Evidentemente.

—Requiérense, pues, más de cuatro ciudadanos para las necesidades de que acabamos de hablar. En efecto, si queremos que todo marche bien, el labrador no deberá fabricar por sí mismo su arado, su azada. Otro tanto ocurrirá con el arquitecto, que necesita multitud de instrumentos, y con el zapatero y el tejedor; ¿no es así? —Sí, por cierto. —Ahí están, pues, los carpinteros, los herreros y los demás obreros de la misma clase, que van a entrar en nuestro minúsculo Estado, y ampliarlo. —Indudablemente. —En muy poco aumentará con que le añadamos pastores y zagales de todas clases, con el fin de que el labrador tenga bueyes con qué labrar las tierras, y el arquitecto bestias de carga para transportar los materiales, y que el zapatero y el tejedor tengan pieles y lanas. —Un Estado en que se encuentre tanta gente ya no será un pequeño Estado.

—Pues no es eso todo. Punto menos que imposible resulta para el Estado hallar un lugar de donde pueda sacar todo lo necesario para su subsistencia. —Imposible es eso, en efecto. —Nuestro Estado necesitará aún, por tanto, más personas que vayan a buscar en los vecinos Estados aquello que a él le falta. – En efecto. —Pero esas personas volverán con las manos vacías, como no lleven, en cambio, a esos Estados, aquello que éstos, a su vez, necesiten. —Toda las trazas son de eso. —No bastará, pues, con que cada uno trabaje para el Estado, sino que además, será preciso que trabaje para satisfacer las necesidades de los extrajeros. —Verdad es. Nuestro Estado necesitará, por consiguiente, de un mayor número de labradores y otros obreros. —Sin duda. —Necesitaremos, además, gentes que tomen a su cargo la importación de los diversos objetos de cambio. Esas gentes son las que llamamos comerciantes. ¿No es así? —En efecto. —¿Necesitaremos, por tanto, comerciantes? —Sí. —Y si ese comercio se lleva a cabo por vía marítima, tendremos todo un mundo de personas necesarias para la navegación. —Cierto. —Pero, dentro del mismo Estado, ¿cómo se darán parte unos ciudadanos a otros del fruto de su trabajo? Porque ésa es la razón primaria que les ha llevado a vivir en sociedad. —Será, evidentemente, por medio de la venta y de la compra. —Según eso, necesitaremos, además, un mercado y una moneda, signo del valor de los objetos cambiados. —Indudablemente.

—Pero si el labrador, y quien dice el labrador, dice cualquier otro artesano, al llevar a vender al mercado lo que tenga que vender, no ha escogido precisamente la sazón en que los otros necesiten de su mercancía, ¿no sufrirá interrupción consecuentemente, su trabajo durante ese tiempo, y habrá de permanecer ocioso él en el mercado, esperando a los compradores? —Nada de eso. No faltan gentes que se encarguen de obviar ese inconveniente, y en las ciudades debidamente organizadas esas gentes suelen ser comúnmente aquellas personas débiles de cuerpo y poco aptas para desempeñar otros empleos. Su estado o profesión consiste en permanecer en el mercado y comprar a unos lo que a vender llevan, para revenderlo luego a otros. —Es decir, que nuestra ciudad no podrá pasarse sin mercaderes. ¿No es ése el nombre que suele darse a aquellos que, permaneciendo en el mismo punto, no hacen otro oficio que el de comprar y vender, reservando el dictado de traficantes para aquellos otros que viajan de Estado en Estado? —Sí. —Pues aún hay, si no no me engaño, otras gentes que no prestan grandes servicios a la sociedad con su espíritu, pero cuyo cuerpo es robusto y capaz de grandes trabajos. Trafican, por tanto, con las fuerzas de su cuerpo, y llaman salario al dinero que de ese tráfico obtienen; de donde les viene, a lo que entiendo, el nombre de mercenarios o asalariados. ¿No es así? —Así es. —¿Ayudan, según eso, a completar el Estado? —Sin duda.

—Y dime ahora, Adimante. ¿es suficientemente grande nuestro Estado, y podemos considerarlo como perfecto? —Quizá sí. —¿Dónde podremos encontrar en él la justicia y la injusticia? ¿Dónde crees que nazcan, entre todos esos diversos elementos? —No lo veo, Sócrates, a menos que sea en las relaciones mutuas que nacen de las diferentes necesidades de los ciudadanos. —Puede que hayas dado justamente en el clavo: veamos, y no desmayemos. Empecemos por lanzar una ojeada sobre la vida que habrán de llevar los habitantes de ese Estado. Su primer cuidado consistirá en procurarse carne, vino, vestiduras, calzado, lugar en que alojarse. Durante el verano trabajarán medio desnudos y sin calzado; en el invierno, bien vestidos y bien calzados. Su alimento se compondrá de harina de cebada y de trigo candeal, con que harán panes y tortas que les serán servidos sobre paja o en hojas bien limpias; ellos y sus hijos comerán tendidos en lechos de verdura, de tejo y de mirto; beberán vino, coronados de flores, entonando alabanzas en honor de los dioses, y pasarán juntos la vida agradablemente; por otra parte, proporcionarán a su hacienda el número de sus hijos, para evitar las incomodidades de la pobreza o de la guerra.

—Me parece —interrumpió Glaucón— que no les das nada de comer para con el pan. —Razón tienes —le dije—, había olvidado que tendrán, a más de eso, sal, aceitunas, queso, cebollas, y las demás legumbres que la tierra produce. Ni siquiera pienso privarles de postre. Tendrán higos, guisantes y habas, y, además, bayas de mirto y fabucos, que tostarán al fuego y comerán bebiendo moderadamente. Llegarán, así, llenos de alegría y salud, a extrema vejez, y dejarán a sus hijos por herederos de su ventura. —Si formases un Estado de puercos, ¿los alimentarías de otra manera? —exclamó a esto Glaucón—. —¿Pues qué he de hacer, si no, mi querido Glaucón? —Lo que suele hacerse. Si quieres que se hallen a gusto, hazles que coman en mesa, tendidos en lechos y sírveles aquellos manjares que hoy se usan. —Perfectamente. Ya entiendo. No es sólo que busquemos el origen de un Estado, sino el de un Estado que rebose delicias. —Acaso no hagamos mal en ello. Podremos descubrir en ese Estado por dónde se introducen en la sociedad la justicia y la injusticia. Sea de ello lo que quiera, el ver-

dadero Estado, el Estado sano, es aquel que acabamos de describir. Si quieres que ahora concedamos una ojeada al Estado enfermo y lleno de humores, nada hay que nos lo impida, según todas las trazas, muchos no quedarán satisfechos con el género de vida sencilla que les hemos prescrito. Añadirán a ella lechos, mesas, géneros de todas clases, guisos, perfumes, aromas, cortesanas, golosinas de todos géneros y en profusión. Ya no bastarán con incluir en el rango de las cosas necesarias aquellas de que hace un instante hablábamos: una morada, vestimentas, calzado. Desde este instante van a aparecer la pintura y todas las artes, hijas del lujo. Hace falta tener oro, marfil, materias preciosas de todas clases. ¿No es así? —Sin duda. —El Estado sano de que primeramente hablé, va a resultar demasiado chico. Habrá que ensancharlo y dar cabida en él a multitud de gente que el lujo, y no la necesidad, ha introducido en los Estados, como son los cazadores de toda clase, y aquellas otras cuyo arte consiste en la imitación, bien por medio de figuras, o ya de colores, o bien valiéndose de sonidos; a más de éstos, los poetas, con todo su séquito, los rapsodas, los actores, los bailarines, los empresarios de teatro, los obreros de todas clases, sobre todo aquellos que trabajan para las mujeres. Introduciremos, asimismo, en el Estado, ayos y ayas, nodrizas, peluqueros, bañeros, figoneros, cocineros, e incluso porqueros. Para nada necesitábamos toda esa récoba en nuestro primitivo Estado; pero ¿cómo pasarnos en este nuevo sin ella, así como sin todas las especies de animales que a cada cual se le antoje comer? —¿Cómo pasarse sin ellas, en efecto? —Pero es el caso que, con semejante vida, los médicos, de que apenas si antes nacesitábamos, ¿no pasan a sernos imprescindibles? —Convengo en ello. —Y la tierra que antes bastaba para el sustento de sus habitantes, ¿no será desde ahora demasiado chica? —Verdad es. —Por consiguiente, si queremos tener pastos y tierra labrantía bastantes, habremos de arrebatárselos a nuestros vecinos, y éstos harán otro tanto respecto de nosotros sí, excediendo de los límites de lo necesario, se entregan, como nosotros, al deseo insaciable de tener. —No podría ser de otro modo, Sócrates. —¿Nos lanzaremos, por ende, después de esto, Glaucón, a la guerra? Porque, ¿qué otro partido podríamos adoptar? —Guerrearemos.

—No hablemos todavía de los bienes ni de los males que la guerra trae consigo. Digamos tan sólo que hemos descubierto el origen de ese azote, tan funesto para los Estados y para los particulares. —Perfectamente. —Tenemos que hallar espacio ahora, en nuestro Estado, para un ejército numeroso que pueda ir al encuentro del enemigo y defender al Estado, con todo lo que éste posee, contra las invasiones de ese enemigo. —¿Pues, qué: no podrán los mismos ciudadanos atacar y defenderse? —No, si es cierto el principio en que ´ emos convenido al trazar el plan del Estado. Convenimos, si bien recuerdas, en que era imposible que un solo hombre hiciese varios oficios a la vez. —Verdad dices. —¿No crees que sea un oficio como otro cualquiera el de la guerra? —Desde luego. —¿Crees que el Estado tenga más necesidad de un buen zapatero que de un buen guerrero? —¡En modo alguno! —No hemos querido que el zapatero fuese al mismo tiempo labrador, tejedor o arquitecto, sino únicamente zapatero, pero que hiciese mejor su oficio. Análogamente hemos aplicado a los demás cada cual aquello que es propio de él, sin permitirle entremeterse en oficios ajenos, ni tener en toda su vida otro objeto que la perfección de su propio oficio. ¿Crees que el oficio de la guerra no sea de la mayor importancia, o que sea tan fácil de aprender que un labrador, un zapatero o cualquier otro artesano pueda ser al mismo tiempo guerrero? ¡Cómo! No es posible ser buen jugador de dados o de taba como no se aplique uno a esos juegos desde su infancia ni juegue a ellos más que a intervalos. ¿Y ha de ser suficiente embrazar un escudo o empuñar un arma cualquiera para convertirse, sin más ni más, en buen soldado, cuando en vano sería tomar los útiles de cualquier otro arte, que jamás se lograría con ello ser artesano ni atleta, ni serviría de nada, a menos de tener exacto conocimiento de los principios propios de cada arte, y de haberse ejercitado largamente en ellos? —Si así fuera todo el mérito de un artesano residiría en los instrumentos de su arte.

Así, cuanto más importante es el oficio de esos guardianes del Estado, mayor cuidado han de poner éstos en él, más estudio y ocios habrán de consagrarle. —Eso mismo creo. —¿No serán precisas, además, disposiciones naturales para desempeñar bien ese empleo? —Sin duda. —A nosotros incumbe, pues, si podemos escoger, entre los diversos caracteres, cuáles serán más aptos para la custodia de un Estado. —A nosotros compete, en efecto, esa selección. —¡A fe que nos hemos encargado de una cosa bien difícil! No perdamos ánimo, empero, ya vayamos tan adelante como nos lo permitan nuestras fuerzas. —No hay que desmayar. —¿No hallas ningún parecido entre las cualidades de un guerrero joven y las de un perro bravo? —¿Qué quieres decir con eso? —Quiero decir que uno y otro han de tener fino el sentido para descubrir al enemigo, rapidez para perseguirle, fuerza para luchar con él cuando lo hayan alcanzado. —Cierto es. —Y, además, valor para combatir con

coraje contra él, —Indiscutiblemente. —Pero ¿es que un caballo, un perro, o cualquier otro animal, puede ser valeroso si no se halla sujeto a la cólera? ¿No han observado que la cólera es una cosa indomable, y que torna al alma intrépida e incapaz de ceder ante el peligro? —Sí que lo he observado. —Pues ésas son las cualidades corporales que ha de poseer un guardián del Estado. Y, por lo que al alma atañe, proclividad hacia la cólera. —En efecto. —Pero, dime, mi querido Glaucón, si son tales cuales acabamos de pintarlos, ¿No serán feroces entre sí y respecto de los demás ciudadanos? —Difícil será que no lo sean. —Pues, con todo, es necesario que con sus amigos sean blandos de ánimo, y que reserven toda su ferocidad para con los enemigos; de lo contrario, no hará falta que venga nadie a atacarles, porque no tardarán en destruirse unos a otros. —Ciertamente. —¿Qué hacer, entonces? ¿Dónde encontraremos un carácter que no sea a la vez blando y propenso a la cólera? Parece que una de estas dos cualidades destruya a la otra, y, con todo, mal podrá ser buen guardián aquel a quien falte una de entrambas; poseerlas simultáneamente es cosa imposible, de donde podemos concluir que en parte alguna encontraremos un buen guardián. —Así parece.

—Después de haber titubeado algunos instantes y reflexionado sobre lo que antes habíamos dicho? "Mi querido amigo —dijo a Glaucón—, si nos hallamos perplejos, merecido lo tenemos, por habernos desviado del ejemplo que primitivamente escogimos. —¿Cómo así? —No hemos caído en que efectivamente se encuentran esos caracteres, que hemos tachado de quiméricos, y en los cuales se dan esas dos opuestas cualidades. —¿Dónde están? —Pueden observarse en diferentes animales, y sobre todo en el que tomamos como ejemplo. Ya sabes que el carácter propio de los perros de buena casta consiste en ser dulces para con aquellos a quienes conocen, y malos con aquellos a quienes no conocen. —No lo ignoro. —La cosa es, por tanto, posible; y al desear un guardián dotado de ese carácter no pedimos nada que vaya contra la naturaleza. —Cierto que no. ¿—No te parece que todavía le falta algo a nuestro guardián, y que aparte del valor es preciso que sea naturalmente filósofo? —¿Cómo así? No lo entiendo. —Fácil es de observar ese instinto en el perro, y es muy digno de nuestra admiración. —¿Qué instinto? —El de aullar contra aquellos a quienes no conoce, aunque ningún daño haya recibido de ellos, y halagar a aquellos a quien conoce, aunque no le hayan hecho ningún bien. ¿No has admirado ese instinto en el perro? —No he puesto mucha atención en ello hasta ahora; pero la cosa es tal como dices. —y en eso muestra el animal una condición dichosa y realmente filosófica. —¿En qué, quieres explicarme? —En que no distingue al amigo del enemigo sino porque conoce al uno y al otro no. ¿Cómo no ha de estar ávido de aprender, si la norma por que se guía para distinguir al amigo del extranjero es que conoce al uno y no conoce al otro? —No es posible de otra manera. —¿Y la condición del que está ávido de aprender, no es la misma condición filosófica? —Sí. —Digamos, pues, con confianza del hombre que, para que sea blando con aquellos a quienes conoce y que son sus amigos, es preciso que esté dotado de un carácter filosófico y ávido de conocimientos. —Sea. —Y que por consiguiente, un excelente guardián del Estado habrá de poseer en patrimonio a más del coraje, la fuerza y la ligereza, la filosofía. —Consiento en ello.

—Tal será, por tanto, el carácter de nuestros guerreros. Mas ¿de qué manera formaremos su espíritu y su cuerpo? Examinemos antes si esa búsqueda puede conducirnos al objeto de esta conversación, que consiste en conocer cómo puede originarse en la sociedad la justicia y la injusticia, a fin de no descuidar la tal búsqueda, si puede servirnos de algo, u omitirla si resulta que es inútil. —Pienso —terció el hermano de Glaucón— que esa búsqueda que dices ha de contribuir poderosamente al descubrimiento de lo que tratamos de escudriñar. —Procedamos, pues, a ese examen, mi querido Adimante, por prolijo que pueda ser.

—Procedamos a él. —Formemos a nuestros guerreros a nuestro arbitrio y por vía de conversación. —Me parece bien. —¿Qué educación conviene que les demos? Difícil es, a mi parecer, darles otra mejor que la que desde hace mucho se usa entre nosotros, y que consiste en formar el cuerpo mediante la gimnástica, y el alma por medio de la música. —Difícil es, en efecto, hallar otra mejor. —¿Empezaríamos su educación con la música, más bien que con la gimnástica? —Sin duda. —¿No constituyen los discursos, al parecer, parte de la música? —Sí. —¿Y no los hay de dos géneros: verdaderos unos, otros mentirosos? —Sí. —Entrarán igualmente en nuestro plan de educación empezando por los discursos mentirosos.

—No se me alcanza tu pensamiento. —¡Cómo! ¿Ignoras, por ventura, que lo primero que se hace con los niños es contarles fábulas? Ahora bien, aunque a veces se encuentre una parte de verdad en las fábulas, no son éstas, por lo común, otra cosa que un tejido de mentiras, con las cuales se divierte a los niños hasta el momento en que se les manda al gimnasio. —Verdad es. —Por eso he dicho que

debe iniciarse su educación con la música. —Tienes razón. —Tampoco ignoras que todo depende de los principios, particularmente en lo que se refiere a los niños, porque en esa edad, el alma, tierna todavía, recibe fácilmente todas las impresiones que quieran dársele. —Nada más cierto. —¿Permitiremos, pues, que el primero que se presente refiera indiferentemente a los niños todo género de fábulas, y que el alma infantil reciba de esas fábulas, impresiones, las más de las veces contrarias a las ideas que queremos que tengan en edad más avanzada? —No puede tolerarse semejante cosa.

—Empecemos, pues, antes que nada, por velar sobre los autores de fábulas. Escojamos aquellas que sean convenientes, y rechacemos las demás. Induciremos luego a las nodrizas y a las madres a que diviertan con ellas a los niños, y a que formen así sus almas con mayor ciudado todavía del que ponen en formar sus cuerpos. En cuanto a las fábulas que hoy se les cuentan, deben ser rechazadas en su mayor parte. —¿Qué fábulas? —Juzgaremos de las pequeñas por las grandes, puesto que todas ellas deben ser hechas sobre el mismo modelo y tender al mismo fin. ¿No es cierto? —Sí, pero no veo cuáles sean las grandes fábulas a que te refieres.

—Las que nos han contado Hesíodo, Homero y los demás poetas; porque los poetas, así los de ahora como los del pasado, no tienen otro oficio que el de divertir con sus fábulas al género humano. —Pero ¿a qué fábulas al género humano. —Pero ¿a qué fábulas aludes —digo—, y que es lo que en ellas censuras? —Censuro aquello que en efecto y sobe todo merece ser reprobado en esa clase de mentiras corruptoras. —¿Qué quieres decir? —Quiero decir que nos presentan a los dioses y a los héroes de otra manera que como ellos son, como cuando un pintor pinta retratos que no se parecen a sus originales. —Convengo en que eso es digno de reproche; pero ¿en qué conviene esa censura a los poetas? —No es, ante todo, un embuste de los más enormes y graves el de Hesíodo[3] acerca de los actos que cuentan de Urano, de la venganza que de éste tomó Saturno, y de los malos tratamientos de que éste hizo objeto a Zeus, y que a su vez recibió de él? Aun cuando todo ello fuese cierto, no son cosas que puedan decirse ante un niño desprovisto de razón: hay que sepultarlas en el silencio o, si es preciso hablar de ellas, debe hacerse exclusivamente en secreto y ante escasísimo número de oyentes, con expresa prohibición de revelar nada de ello, y después de haber hecho inmolar, no un puerco, sino una víctima[4] preciosa y rara, con el fin de restringir todavía más el número de iniciados. —Sin duda, porque semejantes narraciones son peligrosas. —Así no deben ser jamás oídas en nuestro Estado. No quiero que se diga en presencia de un niño que, cometiendo los mayores crímenes, incluso con vengar cruelmente en su propio padre las injurias de éste recibidas, nada haría que fuese extraordinario, ni cosa de que no le hubiesen dado ejemplo los primeros y más grandes de los dioses. —Tampoco a mí me parece, por Zeus, que esté bien decir tales cosas. —Y si queremos que los defensores de nuestra república detesten las disensiones y discordias, no les hablaremos de los combates de los dioses, ni de los lazos que se tendían unos a otros; así como así, nada de eso es cierto. Menos aún les haremos conocer, ni con relatos ni en pinturas o tapices, las guerras de los gigantes y tantas clases de querellas como los dioses y los héroes han tenido con sus parientes y amigos si es nuestro propósito convencerles de que jamás reinó la discordia entre los ciudadanos de una misma república, y que no puede reinar entre ellos sin gimen obliguemos a los poetas a que no compongan nada, y a los ancianos de entrambos sexos, a que no cuenten a los niños nada que tienda a e ese fin. Que jamás se oiga decir entre nosotros que Hera ha sido encadenada por su propio hijo ni Hefestos precipitado del cielo por su padre, por haber querido auxiliar a su madre cuando aquél la golpeaba;[5] ni referir todos esos combates de dioses, inventados por Homero, haga o no alegorías ocultas bajo esas narraciones; porque un niño se encuentra en condiciones de discernir lo alegórico de lo que no lo es, y todo lo que a esa edad se imprima en el espíritu, deja en él huellas que el tiempo no puede borrar. Por eso es de primordial importancia que los primeros discursos que el niño oiga sean adecuados para encaminarle hacia la virtud.

—Sensatísmo es lo que dices; mas si nos preguntasen qué fábulas son las que deban hacerse, ¿qué responderíamos? —Ni tú ni yo somos poetas. Adimante. fundamos una república, y en calidad de tales fundadores nos incumbe conocer con arreglo a qué modelo deben componer sus fábulas los poetas, y unir a ese modelo prohibición de apartarse nunca de el; mas no es cosa que nos corresponda a nosotros componer esas fábulas. —Tienes razón; pero, dime, ¿qué deben enseñarnos esas fábulas tocante a la divinidad? —Ante todo, es preciso que los poetas nos presenten por doquiera a

3 **Hesíodo,** *Teogonía, v. 154 y sigs. v 178 y sigs.*

4 *Alusión a los misterios de Eleusis. Antes de ser iniciado en ellos, haciendo que imolara a un cerdo.*

5 **Ilíada,** *S. 1. v. 595.*

Dios tal cual es, sea en la epopeya, sea en la oda, sea en la tragedia. —Sin duda. —Pero ¿no es Dios esencialmente bueno, y debe hablarse nunca de él de otra manera? —¿Quién lo duda? —¿Nada de lo que es bueno propende a hacer daño? —Nada. —Lo que no propende a hacer daño, no sabría, en efecto, perjudicar. —Nunca. —Ni hacer daño. —No. —Ni ser causa de mal alguno. —No.)Lo que es bueno, ¿no es bienhechor? —Sí. —¿Es, por consiguiente, causa de que se obre el bien? —Sí. —Según eso, aquello que es bueno no es causa de todas las cosas; es causa del bien, pero no del mal. —Ciertamente. —Así, Dios, al ser esencialmente bueno, no es causa de todas las cosas como suele decir comúnmente. Y si los bienes y los males están repartidos entre los hombres de tal suerte que el mal es lo que predomina. Dios sólo es causa de una pequeña parte de cuanto acontece a los hombres, y no lo es todo lo demás. Solamente los bienes deben atribuírsele, en cuanto a los males hay que buscarles otra causa que no sea Dios. —Nada más cierto que lo que dices.

—No hay que conceder, por tanto, crédito a Homero, ni a ningún otro poeta suficientemente insensato para blasfemar contra los dioses y para decir que:

En los umbrales del palacio de Júpiter -
hay dos toneles de dones que el dios reparte;[6]

que si Júpiter toma del uno y del otro para un mortal,

Su vida está mezclada de días buenos y malos;[7]

pero que si solamente toma el segundo;

Una gran hambre le persigue sobre la
divina tierra.[8]

Tampoco hay que creer que

Júpiter es el conocedor de los eternales
decretos.[9]

se los da mezclados.

Asimismo, si alguien dice que Pandaro violó los juramentos y rompió la tregua[10] por instigación de Júpiter y de Minerva, nos guardaremos muy mucho de aprobarlo. Otro tanto ocurrirá con la querella de los dioses apaciguada por Témis y por Júpiter,[11] y con estos versos de Esquilo, que no toleraremos que sean dichos delante de nuestra juventud:

Cuando Dios quiere destruir a una familia de
punta a cabo, Hace nacer la ocasión de
castigarla.[12]

Y si alguien compone una tragedia sobre las desventuras de Niobe, de los Pelópidas o de Troya, no le dejaremos decir que esas calamidades no son obra de Dios, sino que, aproximadamente, como decimos, no ha hecho en ello nada que no fuese justo y bueno, y que ese castigo redundó en beneficio de aquellos que lo recibieron. Lo que no hay que dejar decir a ningún poeta es que aquellos a quienes Dios castiga son desdichados; digan en buen hora que los malvados son dignos de compasión porque necesitan ser castigados, y que las penas que Dios les manda son un bien para ellos. Mas cuando en presencia nuestra se diga que Dios, que es bueno, ha causado daño a alguien, nos opondremos a ello con todas nuestras fuerzas, si queremos que nuestra república esté bien ordenada, y no permitiremos que ni los viejos ni a los jóvenes que digan u oigan semejantes frases, sea en verso, sea en prosa, porque son injuriosas para Dios, perjudiciales para el Estado, y porque se destruyen a sí mismas. —Esa ley me place sobremanera, y apruebo gustoso su establecimiento. —Así, nuestra primera ley y nuestra regla primera tocante a los dioses será obligar a los ciudadanos que reconozcan,, de viva voz o en sus escritos, que Dios no es autor de todas las cosas, sino únicamente de las buenas. —Basta con eso. —¿Qué me dices de esa segunda ley? ¿Debemos considerar a Dios como a un encantador que se complace en adoptar mil diferentes formas, y que tan pronto se aparece bajo una figura extraña, como nos produce la ilusión, afectando a nuestros sentidos, de hallarse realmente presente? ¿No es más bien un ser simple, y el menos capaz de cambiar de forma de todos los seres? —No sé qué te responda, así, de momento. —Responderás, cuando menos, a esto. Cuando alguien deja su forma natural, ¿no es forzoso que ese cambio provenga de él mismo o de otro? ¿Sí. —Más las cosas mejor constituídas son, a la par, las que se hallan menos sujetas al cambio por parte de las causas extrañas. así, por ejemplo, los cuerpos más sanos y robustos son los que menos padecen por el alimen-

---

6 Ilíada, *C. XXIV, v. 521*
7 Ibid, *C. XXIV, v. 527.*
8 Ibíd., *C. XXIV, v. 531.*
9 Ibíd., *C. XXIV, v. 88.*
10 Ibíd., *C. IV, v. 85-126.*
11 Ibíd., *C. XX, v. 1-30.*
12 Vid. *Wyttenbach, sobre Plutarco, t. I, pág. 134 y sigs.*

to y el trabajo. Lo mismo ocurre con las plantas respecto de los vientos, del ardor del sol y de los demás rigores de las estaciones. —Cierto es. —¿No es igualmente el alma tanto menos turbada y alterada por los accidentes externos cuando más valerosa y sentada es? —Sí. Por la misma razón, las obras de mano de hombre, como son los edificios y vestimentas, resisten al tiempo y a todo cuanto puede destruirlos, en proporción a lo bien hechos y fabricados con buenos materiales que estén. —Sin duda. —En general, pues, todo aquello que es perfecto, ya deba su perfección a la naturaleza, ya al arte, ya a entrambos, está muy poco sujeto al cambio por parte de una causa extraña. —Así debe ser. —Pero Dios, y todo lo que a su naturaleza pertenece, es perfecto. —Sí. —Por tanto, si lo consideramos desde este aspecto, en modo alguno será susceptible de recibir diversas formas. —Desde luego que no. —¿Cambiará, entonces, por sí mismo? —Es evidente que, de producirse cualquier cambio en Dios, no podría provenir de ninguna parte que de él mismo. —Y ese cambio, ¿sería en mejor o en peor? —Por fuerza habría de ser en mal, puesto que no podemos decir de Dios que le falte ningún grado de belleza ni de virtud. —Bien dices. Y, teniendo eso en cuenta, ¿crees, Adimante, que nadie, sea hombre o dios, tome de sí mismo una forma menos bella que la suya propia? —Eso es imposible. —Imposible es, por tanto, que Dios quiera cambiarse. Y cada uno de los dioses, bellísimo y buenísimo por su naturaleza misma, conserva siempre aquella forma que le es propia. —Me parece que no puede ser de otra manera.

—Que a ningún poeta se le ocurra, entonces, decir que:

Haciéndose semejantes a
huéspedes de otros países, y tomando toda clase de figuras, recorren las ciudades, [13]

ni contarnos embustes a cuenta de las metamorfosis de Proteo[14] y de Tetis.[15] Que no nos representen, sea en la tragedia, sea en cualquier otro poema, a Juno en figura de sacerdotisa.

Pidiendo para los bienhechores hijos del [*río Inaco,*[16]

ni nos digan ninguna falsedad de esa índole. Que las madres, imbuidas de esas ficciones poéticas, no asusten a sus hijos haciéndoles creer fuera de razón que los dioses andan de noche por todas partes, disfrazados de viajeros y de vagabundos, porque eso equivale a blasfemar de los dioses y a hacer a los niño tímidos y cobardes. —Preciso es que se guarden muy mucho de hacer semejante cosa.

—Pero ¿no podrán los dioses, ya que no cambiar de figura, señorear nuestros sentidos, cuando menos, y hacernos creer en esos cambios por medio de hechizos y encantamientos? —Bien pudiera ser como dices. —Puede un dios resolverse a mentir con palabras o a engañar con actos presentándonos un fantasma en lugar suyo? —Nada sé de eso. —¡Cómo! ¿No sabes que la verdadera mentira, si cabe expresarse en tales términos, es por igual detestada de hombres y dioses? —¿Qué entiendes por eso? —Entiendo que nadie quiere dar cabida a la mentira en la parte más noble de sí mismo, sobre todo en aquello que se refiere a las cosas de mayor importancia; mientras que, por el contrario, no hay cosa a que más se tema que a ésa. —Aún no acabo de comprenderte. —Pues creo que lo que digo es obvio. Digo que nadie quiere ser engañado ni haber sido engañado en su alma tocante a la naturaleza de las cosas, y que no hay cosa que temamos ni que detestemos tanto como alojar en nosotros mismos la mentira tocante a eso. —Lo creo. —La mentira es, pues, para hablar propiamente, la ignorancia que afecta al alma de aquel que es engañado; porque la mentira en las palabras no es sino expresión del sentimiento que el alma experimenta. No es una mentira pura, sino un fantasma nacido a consecuencia del error. ¿No es así? —Sí, por cierto. —¿La verdadera mentira es, por tanto, igualmente detestada de los hombres que los dioses? —Tal creo.

¿Pues no hay circunstancias en que la mentira en las palabras pierden todo lo que tiene de odioso, porque se convierte en útil? ¡No tiene utilidad cuando alguien se sirve de ella para, por ejemplo, engañar a un enemigo, o incluso a un amigo a quien impulsan el furor o la demencia a alguna acción mala en sí, pasando a ser entonces la mentira un remedio que se emplea para apartar al amigo de su propósito? Y en la misma poesía, ¿no nos autoriza la ignorancia en que nos hallamos respecto de los hechos antiguos a recurrir a la mentira, que hacemos útil al asignarle los colores que más se acercan a la verdad? —Cierto es. —Pero ¿por cuál de esas razones podría ser útil a Dios la mentira, que hacemos útil al asignarle los colores que más se acercan a la verdad? —Cier-

---

13 **Odisea,** *R. XVII, v. 487.*
14 **Vid,** *Wyttenbach, sobre Plutarco, t. I, págs. 134 y sigs.*
15 *Píndaro,* **Nem,** *III, 60.*
16 **Inaco,** *drama satírico, atribuido por unos a Sófocles, y a Esquilo o a Eurípides por otros.*

to es. —Pero ¿por cuál de esas razones podría ser útil a Dios la mentira? —La ignorancia de lo que ha ocurrido en remotos tiempos, ¿puede obligarle a disfrazar la mentira con colores de verosimilitud? —Ridículo sería decir tal cosa. —¿No es Dios, entonces, un poeta embustero? —No. —¿Mentirá por temor a sus enemigos? — ¡Ni mucho menos! —¿Tal vez por causa de sus amigos furioso o insensatos? — ¡Pero si los furiosos e insensatos no son amados de los dioses! —Ninguna razón obliga, pues, a Dios a que mienta. —En efecto. —Dios, y todo aquello que es divino, ¿es, por tanto, enemigo de la mentira? —Sí. —Esencialmente recto y veraz en sus palabras y en sus actos, no cambia de forma; no puede engañar a los demás con fantasmas ni con discursos, ni enviándoles signos, ya sea durante el día y la vigilia, ya por la noche y en sueños. —Me parece que llevas razón. —Por consiguiente, ¿apruebas nuestra segunda ley, que prohíbe hablar o escribir acerca de los dioses en forma que nos mueva a considerarlos como encantadores que asumen diversas formas, y que tratan de engañarnos con sus discursos y actos? —Sí que la apruebo. —Así, aun cuando haya muchas cosas dignas de loa en Homero, no aprobaremos aquel pasaje suyo en que cuenta cómo Zeus envió un sueño a Agamenón,[17] ni aquel pasaje de Esquilo en que éste hace decir a Tetis, cantando a sus bodas:

Apolo había predicho que yo sería una
[madre feliz;
Que mis hijos, libres de enfermedades,
[gozarían de larga vida.
Me había anunciado una suerte mimada
[de los dioses
Y había aplaudido mi ventura, colmándome
[de alegría
Que mentira pudiera salir de los divinos
[labios de Apolo
Que deja oir tantos oráculos, cosa es que
[yo no temía.
Pero ese dios, que cantó, que tomó asiento
[en mi himeneo,
Que tanto me había prometido, ese mismo
[dios es el es el asesino de mi hijo.[18]

Cuando alguien hable así de los dioses, le rechazaremos con indignación; no permitiremos semejantes frases en boca de los maestros encargados de educar a una juventud que queremos imbuir de respeto a los dioses, y aun hacer semejante a los dioses, en cuanto la flaqueza humana lo consienta. —Apruebo todas esas normas, y soy de parecer de que se conviertan en otras tantas leyes.

---

17 Iliada, *II. v. 6.*
18 Psicostasia, *obra perdida, de Esquilo,* Vid. *Wyttenbach.* Select, princip histor., *338.*

METAFISICA

ARISTOTELES
(384 – 322)

LIBRO PRIMERO (A)

CAPITULO 1

Todos los hombres tienen naturalmente el deseo de saber. El placer que nos causan las percepciones de nuestros sentidos son una prueba de esta verdad. Nos agradan por sí mismas, independientemente de su utilidad, sobre todo las de la vista. En efecto, no sólo cuando tenemos intención de obrar, sino hasta cuando ningún objeto práctico nos proponemos, preferimos, por decirlo así el conocimiento visible a todos los demás conocimientos que nos dan los demás sentidos. Y la razón es que la vista, mejor que los otros sentidos, nos da a conocer los objetos, y nos descubre entre ellos gran número de diferencias.[1]

Los animales reciben de la naturaleza la facultad de conocer por los sentidos. Pero este conocimiento en uno no produce la memoria; al paso que en otros la produce. Y así los primeros son simplemente inteligentes; y los otros son más capaces de aprender que los que no tienen la facultad de acordarse. La inteligencia, sin la capacidad de aprender, es patrimonio de los que tienen la facultad de percibir los sonidos, por ejemplo, la abeja[2] y los demás animales que puedan hallarse en el mismo caso. La capacidad de aprender se encuentra en todos aquellos que reúnen a la memoria el sentido del oído.[3] Mientras que los demás animales viven reducidos a las impresiones sensibles[4] o a los recuerdos, y apenas se elevan a la experiencia, el género humano tiene, para conducirse, el arte y el razonamiento.

En los hombres la experiencia proviene de la memoria. En efecto, muchos recuerdos de una misma cosa constituyen una experiencia. Pero la experiencia al parecer se asimila casi a la ciencia y al arte. Por la experiencia, progresan la ciencia y el arte en el hombre.[5] **La experiencia, dice Polus,[6] y con razón ha creado el arte; la inexperiencia marcha a la ventura.** El arte comienza, cuando de un gran número de nociones suministradas por la experiencia, se forma una sola concepción general que se aplica a todos los casos semejantes. Saber que tal remedio ha curado a Callias atacado de tal enfermedad, que ha producido el mismo efecto en Sócrates y en muchos otros tomados individualmente, constituye la experiencia; pero saber que tal remedio ha curado toda clase de enfermos atacados de cierta enfermedad, los flemáticos, porejemplo, los biliosos o los calenturientos; es arte. En la práctica la experiencia no parece diferir del arte, y se observa que hasta los mismos no sólo tienen experiencia, consiguen mejor su objeto que los que poseen la teoría sin la experiencia. Esto consiste en que la experiencia es el conocimiento de las cosas particulares, y el arte, por lo contrario, el de lo general.[7] Ahora bien, todos los actos, todos los hechos se dan en lo particular. Porque no es al hombre al que cura el médico, sino accidentalmente y sí a Callias o Sócrates o a cualquier otro individuo que resulte pertenecer al género humano. Luego si alguno posee la teoría sin la experiencia, y conociendo lo general ignora lo particular en él contenido, errará muchas veces en el tratamiento de la enfermedad. En efecto, lo que se trata de curar es el individuo. Sin embargo, el conocimiento y la inteligencia, según la opinión común, son más

---

1 *La vista nos revela un gran número de diferencias de toda especie, porque todos los cuerpos tienen un color. Aristóteles:* **De sensu et sensibili**, *cap. I, edic. de Bekker, pág. 437.*

2 *Se ignora si las abejas tienen o no el sentido del oído. Aristóteles;* **Histor. Anim.**, *lib. IX, núm. 40; Bekk., pág. 627.*

3 *El perro, el caballo, el asno, etc. Asclepio, ap. Brandis,* **Scholia in Aristo.**, *pág. 552.*

4 *Hay animales que viven reducidos a sólo las impresiones de los sentidos. Arist.,* **Del alma**, *lib. II, 3.*

5 *La ciencia en su conjunto es el resultado de la experiencia de cada uno en particular.* **Physic. auscult.**, *lib. VII, 3 Becc., pág. 247.*

6 *La experiencia es la que da arte para la dirección de nuestra vida, la inexperiencia nos hace marchar al azar. Polus; ap.* **Plat. en Gorg.**, *s. Cap. II, Ed. de H. Estienne, pág. 448. Polus de Agrigento, discípulo y amigo de Gorgias. Véase el* **Gorgias** *de Platón.*

7 *Mediante el conocimiento de lo general, tenemos la inteligencia de lo particular. No hay modo de conocimiento propio de lo particular.* **Primeros Analíticos**, *lib. II. 21. Véase también los* **Ultimos Analíticos**, *lib. I, 1.*

bien patrimonio del arte que de la experiencia, y los hombres de arte pasan por ser más sabios que los hombres de experiencia, porque la sabiduría está en todos los hombres en razón de su saber. El motivo de esto es que los unos conocen la causa, y los otros la ignoran.

En efecto, los hombres de experiencia saben bien que tal cosa existe, pero no saben por qué existe; los hombres de arte, por lo contrario, conocen el porqué y la causa. Y así afirmamos verdaderamente que los directores de obras, cualquiera que sea el trabajo de que se trate, tienen más derecho a nuestro respeto que los simples operarios; tienen más conocimiento y son más sabios, porque saben las causas de lo que se hace: mientras que los operarios se parecen a esos seres inanimados que obran, pero sin conciencia de su acción, como el fuego, por ejemplo, que quema sin saberlo. En los seres animados una naturaleza particular es la que produce cada una de estas acciones; en los operarios, es el hábito. La superioridad de los jefes sobre los operarios no se debe a su habilidad práctica, sino al hecho de poseer la teoría y conocer las causas. Añádase a esto, que el carácter principal de la ciencia consiste en poder ser trasmitida por la enseñanza. Y así, según la opinión común, el arte, más que la experiencia, es ciencia; porque los hombres de arte pueden enseñar, y los hombres de experiencia no. Por otra parte, ninguna de las nociones sensibles constituye a nuestros ojos el verdadero saber, bien que sea el fundamento del conocimiento de las cosas particulares; pero no nos dicen el porqué de nada; por ejemplo, nos hacen ver que el fuego es caliente, pero sólo que es caliente.

No sin razón el primero que inventó un arte cualquiera, por encima de las nociones vulgares de los sentidos, fue admirado por los hombres, no sólo a causa de la utilidad de sus descubrimientos, sino a causa de su ciencia y porque era superior a los demás. Las artes se multiplicaron, aplicándose las unas a las necesidades, las otras a los placeres de la vida; pero siempre los inventores de que se trata fueron mirados como superiores a los de todas las demás, porque su ciencia no tenía la utilidad por fin. Todas las artes de que hablamos estaban inventadas, cuando se descubrieron estas ciencias que no se aplican ni a los placeres ni a las necesidades de la vida. Nacieron primero en aquellos puntos donde los hombres gozaban de reposo. Las matemáticas fueron inventadas en Egipto, porque en ese país se dejaba un gran solaz a la casa de los sacerdotes.

Hemos asentado en la Moral[8] la diferencia que hay entre el arte, la ciencia y los demás conocimientos. Todo lo que sobre este punto nos proponemos decir ahora, es que la ciencia que se llama Filosofía[9] es, según la idea que generalmente se tiene de ella, el estudio de las primeras causas y de los principios.

Por consiguiente, como acabamos de decir, el hombre de experiencia parece ser más sabio que el que sólo tiene conocimientos sensibles, cualesquiera que ellos sean: el hombre de arte lo es más que el hombre de experiencia; el operario es sobrepujado por el director del trabajo, y la especulación es superior a la práctica. Es, por tanto, evidente que la Filosofía es una ciencia que se ocupa de ciertas causas y de ciertos principios.

CAPITULO 2

Puesto que esta ciencia es el objeto de nuestras indagaciones, examinemos de qué causas y de qué principios se ocupa la filosofía como ciencia; cuestión que se aclarará mucho mejor si se examinan las diversas ideas que nos formamos del filósofo. Por de pronto, concebimos al filósofo principalmente como conocedor del conjunto de las cosas, en cuanto es posible, pero sin tener la ciencia de cada una de ellas en particular. En seguida, el que puede llegar al conocimiento de las cosas arduas, aquellas a las que no se llega sino venciendo graves dificultades, ¿no le llamaremos filósofo? En efecto, conocer por los sentidos es una facultad común a todos, y un conocimiento que se adquiere sin esfuerzos no tiene nada de filosófico. Por último, el que tiene las nociones más rigurosas de las causas, y que mejor enseña estas nociones, es más filósofo que todos los demás en todas las ciencias. Y entre las ciencias, aquella que se la busca por sí misma, sólo por el ansia de saber, es más filosófica que la que se estudia por sus resultados; así como la que domina a las demás es más filosófica que la que está subordinada a cualquiera otra. No, el filósofo no debe recibir leyes, y sí darlas; ni es preciso que obedezca a otro, sino que debe obedecerle el que sea menos filósofo.

8 Moral a Nicómaco, *lib. VI, 3.*

9 Σοφία. *Es la misma palabra que hemos traducido antes por sabiduría. Cousin observa que Aristóteles la emplea sucesivamente en el sentido popular y en su sentido elevado, que es la sabiduría por excelencia,* la Filosofía.

Tales son, en suma, los modos que tenemos de concebir la filosofía y los filósofos. Ahora bien, el filósofo, que posee perfectamente la ciencia de lo general, tiene por necesidad la ciencia de todas las cosas, porque un hombre de tales circunstancias sabe en cierta manera todo lo que se encuentra comprendido bajo lo general. Pero puede decirse también, que es muy difícil al hombre llegar a los conocimientos más generales; como que las cosas que son objeto de ellos están mucho más lejos del alcance de los sentidos.

Entre todas las ciencias, son las más rigurosas las que son más ciencias de principios; las que recaen sobre un pequeño número de principios son más rigurosas que aquellas cuyo objeto es múltiple: la aritmética, por ejemplo, es más rigurosa que la geometría. La ciencia que estudia las causas es la que puede enseñar mejor; porque los que explican las causas de cada cosa son los que verdaderamente enseñan. Por último, conocer y saber con el solo objeto de saber y conocer, tal es por excelencia el carácter de la ciencia de lo más científico que existe. El que quiera estudiar una ciencia por sí misma, escogerá entre todas las que sea más ciencia, puesto que esta ciencia es la ciencia de lo que hay de más científico. Lo más científico que existe lo constituyen los principios y las causas. Por su medio conocemos las demás cosas, y no conocemos aquéllos por las demás cosas. Porque la ciencia soberana, la ciencia superior a toda ciencia subordinada, es aquella que conoce el por qué debe hacerse cada cosa. Y este por qué es el bien de cada ser, que tomado en general, es lo mejor en todo el conjunto de los seres.[10]

De todo lo que acabamos de decir sobre la ciencia misma, resulta la definición de la filosofía que buscamos. Es imprescindible que sea la ciencia teórica de los primeros principios y de las primeras causas, porque una de las causas es el bien, la razón final. Y que no es una ciencia práctica, lo prueba el ejemplo de los primeros que han filosofado. Lo que en un principio movió a los hombres a hacer las primeras indagaciones filosóficas, fue, como lo es hoy, la admiración.[11] Entre los objetos que admiraban y de que no podían darse razón, se aplicaron primero a los que estaban a su alcance; después, avanzando paso a paso, quisieron explicar los más grandes fenómenos; por ejemplo, las diversas fases de la luna, el curso del sol y de los astros, y, por último, la formación del universo. Ir en busca de una explicación y admirarse, es reconocer que se ignora. Y así, puede decirse, que el amigo de la ciencia lo es en cierta manera de los mitos,[12] porque el asunto de los mitos es lo maravilloso. Por consiguiente, si los primeros filósofos filosofaron para librarse de la ignorancia, es evidente que se consagraron a la ciencia para saber, y no por miras de utilidad. El hecho mismo lo prueba, puesto que casi todas las artes que tienen relación con las necesidades, con el bienestar y con los placeres de la vida, eran ya conocidas cuando se comenzaron las indagaciones y las explicaciones de este género. Es por tanto evidente, que ningún interés extraño nos mueve a hacer el estudio de la filosofía.

Así como llamamos hombre libre al que se pertenece a sí mismo y no tiene dueño, en igual forma esta ciencia es la única entre todas las ciencias que puede llevar el nombre de libre. Sólo ella efectivamente depende de sí misma. Y así con razón debe mirarse como cosa sobrehumana la posesión de esta ciencia porque la naturaleza del hombre es esclava en tantos respectos, que sólo Dios, hablando como Simónides, debería disfrutar de este precioso privilegio.[13] Sin embargo, es indigno del hombre no ir en busca de una ciencia a que puede aspirar.[14] Si los poetas tienen razón diciendo que la divinidad es capaz de envidia, con ocasión de la filosofía podría aparecer principalmente esta envidia, y todos los que se elevan por el pensamiento deberían ser desgraciados. Pero no es posible que la divinidad sea envidiosa, y los poetas, como dice el proverbio, mienten muchas veces.

Por último; no hay ciencia más digna de estimación que ésta; porque debe estimarse más la más divina, y ésta lo es en un doble concepto. En efecto, una ciencia que es principalmente patrimo-

---

10 *Véase en el lib. XII, 10, el desenvolvimiento de este elevado concepto de la misión de la causa final en el universo.*

11 *Platón en el* **Teetetes.** *"Este estado de admiración es particularmente el del filósofo, porque es el principio de la filosofía".*

12 *Para la apreciación del valor filosófico de los mitos, véase el curso de Cousin, 1828, primera lección, pág. 22, lección v, pág. 9, y también en algunos argumentos que acompañan a la traducción de Platón.*

13 *Véase en el* **Protágoras** *el pasaje de Simónides a que alude Aristóteles. Muchos críticos han procurado restablecer los versos de Simónides desparramados en el texto de Platón.*

14 **Moral a Nicómaco;** *x. 7, 8. Es de notar, sobre todo, el siguiente pasaje: "no debemos, a pesar de ser más que hombres, limitarnos, como quieren algunos, a los conocimientos y sentimientos puramente humanos: ni reducirnos, mortales como somos, a una condición mortal; es preciso, por lo contrario, que en cuanto de nosotros depende nos desatemos de los lazos de la condición mortal, y hagamos todo lo posible por vivir conforme a lo mejor que hay en nosotros".*

nio de Dios, y que trata de las cosas divinas, es divina entre todas las ciencias. Pues bien, sólo la filosofía tiene este doble carácter. Dios pasa por ser la causa y el principio de todas las cosas, y Dios sólo, o principalmente al menos, puede poseer una ciencia semejante. Todas las demás tienen, es cierto, más relación con nuestras necesidades que la filosofía, pero ninguna la supera.

El fin que nos proponemos en nuestra empresa, debe ser una admiración contraria, si puedo decirlo, así a la que provocan las primeras indagaciones en toda ciencia. En efecto, las ciencias, como ya hemos observado, tienen siempre su origen en la admiración o asombro que inspira el estado de las cosas; como, por ejemplo, por lo que hace a las maravillas que de suyo se presentan a nuestros ojos, el asombro que inspiran las revoluciones del sol o lo inconmesurable de la relación del diámetro con la circunferencia[15] a los que no han examinado aún la causa. Es cosa que sorprende a todos que una cantidad no pueda ser medida ni aun por una medida pequeñísima. Pues bien, nosotros necesitamos participar de una admiración contraria: **lo mejor está al fin**, como dice el proverbio. A este mejor, en los objetos de que se trata, se llega por el conocimiento, porque nada causaría más asombro a un geómetra que el ver que la relación del diámetro con la circunferencia se hacía conmesurable.

Ya hemos dicho cuál es la naturaleza de la ciencia que investigamos, el fin de nuestro estudio y de todo este tratado.

CAPITULO 3

Evidentemente es preciso adquirir la ciencia de las causas primeras, puesto que decimos que se sabe, cuando creemos que se conoce la causa primera. Se distinguen cuatro causas. La primera es la **esencia la forma propia de cada cosa,**[16] porque lo que hace que una cosa sea, está toda entera en la noción de aquello que ella es; la razón de ser primera, es, por tanto, una causa y un principio. La segunda es **la materia, el sujeto;**[17] la tercera el **principio del movimiento;**[18] la cuarta, que corresponde a la precedente, es **la causa final de las cosas,**[19] el bien porque el bien es el fin de toda producción.

Estos principios han sido suficientemente explicados en la **Física.**[20] Recordemos, sin embargo, aquí las opiniones de aquellos que antes que nosotros se han dedicado al estudio del ser, y han filosofado sobre la verdad; y que por otra parte han discurrido también sobre ciertos principios y ciertas causas. Esta revista será un preliminar útil a la indagación que nos ocupa. En efecto, o descubriremos alguna otra especie de causas, o tendremos mayor confianza en las causas que acabamos de enumerar.

La mayor parte de los primeros que filosofaron, no consideraron los principios de todas las cosas, sino desde el punto de vista de la materia. Aquello de donde salen todos los seres, de donde proviene todo lo que se produce, y adonde va a parar toda destrucción, persistiendo la sustancia misma bajo sus diversas modificaciones, he aquí, según ellos, el elemento, he aquí el principio de los seres. Y así creen, que nada nace ni perece verdaderamente, puesto que esta naturaleza primera subsiste siempre; a la manera que no decimos que Sócrates nace realmente, cuando se hace hermoso o músico, ni que perece, cuando pierde estos modos de ser, puesto que el sujeto de las modificaciones, Sócrates mismo, persiste en su existencia, sin que podamos servirnos de estas expresiones respecto a ninguno de los demás seres. Porque es indispensable que haya una naturaleza primera, sea única, sea múltiple, la cual, subsistiendo siempre, produzca todas las demás cosas. Por lo que hace el número y al carácter propio de los elementos, estos filósofos no están de acuerdo.

Thales,[21] fundador de esta filosofía, considera el agua como primer principio. Por esto llega

---

15 *Nos ha sido imposible dejar de parafrasear esta fórmula matemática, así como otra que viene más adelante. En general, la tecnología geométrica de los griegos es poco explícita; no sucede lo mismo en nuestras lenguas vivas; porque nuestras fórmulas son proposiciones completas.*

16 **Ηοὐσία χαὶ τὸ τί ἦν εἶναι.**
Esta última expresión, gramaticalmente inexplicable, es invención de Aristóteles. La emplea frecuentemente en la **Metafísica.** *Designa el carácter distintivo del ser, lo que entra en la definición, la forma bajo la cual se concibe necesariamente cada objeto. Aristóteles emplea sin cesar en vez de esta fórmula otros términos que equivalen a lo que los escolásticos llamaban:* **Quidditas, causa formalis, Forma substantialis.**

17 **Causa materialis.**

18 *El principio que hace pasar el sujeto, la materia, de lo posible, que es su naturaleza, a la realidad; la determina, la señala con un carácter distintivo, en una palabra, le da una forma.* **Causa efficiens.**

19 *El motivo, el fin de la acción, de todo lo que existe y se hace, la razón final de las cosas,* **Causa finalis.** *La locución* **οὗ ἕνεχα** *con que se designa la causa final se encuentra muchas veces en Platón, principalmente en el* **Gorgias.** *Pero Aristóteles es el primero que le ha dado esta forma sustantiva:* τὸ οὗ ἕνεχα.

20 *Véase* **Physic, auscult.,** *II. 3. Bekk., pág. 194. Id. 7. Bekk, pág. 198.*

21 *De Mileto, 600 años antes de Jesucristo.*

hasta pretender que la tierra descansa en el agua; y se vio probablemente conducido a esta idea, porque observaba que la humedad alimenta todas las cosas, que lo caliente mismo procede de ella, y que todo animal vive de la humedad; y aquello de donde viene todo, es claro, que es el principio de todas las cosas. Otra observación le condujo también a esta opinión. Las semillas de todas las cosas son húmedas por naturaleza; y el agua es el principio de las cosas húmedas.

Algunos creen que los hombres de los más remotos tiempos, y con ellos los primeros téologos[22], muy anteriores a nuestra época, se figuraron la naturaleza de la misma manera que Thales. Han presentado como autores del universo al Océano y a Tethys,[23] y los dioses, según ellos, juran por el agua, por esa agua que los poetas llaman el Stigio. Porque lo más antiguo que existe es igualmente lo que hay de más sagrado; y lo más sagrado que hay es el juramento.[24] ¿Hay en esta antigua opinión una explicación de la naturaleza? No es cosa que se vea claramente. Tal fue, sin embargo, por lo que se dice, la doctrina de Thales sobre la primera causa.

No es posible colocar a Hippon[25] entre los primeros filósofos, a causa de lo vago de su pensamiento. Anaxímenes[26] y Diógenes[27] dijeron que el aire es anterior al agua, y que es el primer principio de los cuerpos simples. Hippaso de Metaponte[28] y Heráclito de Efeso,[29] reconocen como primer principio el fuego. Empédocles[30] admite cuatro elementos, añadiendo la tierra a los tres que quedan nombrados. Estos elementos subsisten siempre, y no se hacen o devienen; sólo que siendo, ya más, ya menos, se mezclan y se desunen, se agregan y se separan.

Anaxágoras de Clazomenes,[31] primogénito de Empédocles, no logró exponer un sistema tan recomendable. Pretende que el número de los principios es infinito. Casi todas las cosas formadas de partes semejantes, no están sujetas, como se ve en el agua y el fuego, a otra producción ni a otra destrucción que la agregación o la separación; en otros términos, no nacen ni perecen, sino que subsisten eternamente.

Por lo que precede se ve que todos estos filósofos han tomado por punto de partida la materia, considerándola como causa única.

Una vez en este punto, se vieron precisados a caminar adelante y a entrar en nuevas indagaciones. Es indudable que toda destrucción y toda producción procede de algún principio, ya sea único o múltiple. Pero ¿de dónde proceden estos efectos, y cuál es la causa? Porque, en verdad, el sujeto mismo no puede ser autor de sus propios cambios. Ni la madera ni el bronce, por ejemplo, son la causa que les hace mudar de estado uno y al otro; no es la madera la que hace la cama, ni el bronce el que hace la estatua. Precisamente hay otra cosa, que es causa de la mudanza. Buscar esta otra cosa, es buscar otro principio , el principio del movimiento, como nosotros le llamamos.

Desde los comienzos, los filósofos, partidarios de la unidad de la sustancia,[32] que tocaron esta cuestión, no se tomaron gran trabajo en resolverla. Sin embargo, algunos de los que admitían la unidad, intentaron hacerlo, pero sucumbieron, por decirlo así, bajo el peso de esta indagación. Pretenden que la unidad es inmóvil, y que no sólo nada nace ni muere en toda la naturaleza (opinión antigua y a la que todos se afiliaron) sino también que en la naturaleza es imposible todo otro cambio. Este último punto es peculiar de estos filósofos. Ninguno de los que admiten la unidad del todo, ha llegado a la concepción de la causa de que hablamos, excepto, quizá, Parménides,[33] en cuanto no se contenta con la unidad, sino que, independientemente de ella, reconoce en cierta manera dos causas.

En cuanto a los que admiten muchos elementos, como lo caliente y lo frío, o el fuego y la tierra, están más a punto de descubrir la causa en cuestión. Porque atribuyen al fuego el poder mo-

---

22 *Orfeo, Museo, Eumolpo y los antiguos poetas.*

23 *Homero, Hesíodo y otros.*

24 *El razonamiento es fácil de completar: luego el juramento es lo que hay de más antiguo; más se jura por la laguna Stigia, por el agua; luego el agua es lo que hay de más antiguo.*

25 *De Phegime, siglo VI antes de Jesucristo, Tenneman,* **Manual**, *tomo I, pág. 99, le supone de la escuela de Pitágoras.*

26 *De Mileto, hacia 557 a. J. C.*

27 *De Apolonio, contemporáneo de Anaxímenes o posterior en algunos años a este filósofo, si hemos de juzgar por los desenvolvimientos que dio al principio, que es común a ambos.*

28 *Siglo VI. Tenneman le supone, como a Hippon, de la escuela de Pitágoras.*

29 *Hacia 500 a. J. C., fundador de una escuela, célebre en la antigüedad. Aristóteles refuta más adelante muchas de sus opiniones.*

30 *De Agrigento, hacia 460 o 444. Aristóteles le cita frecuentemente en la* **Metafísica**.

31 *Nacido hacia el año 500; amigo y, según algunos, maestros de Pericles. Aristóteles cita muchas veces la proposición famosa con que empieza el libro de Anaxágoras:* **ὁμοῦ ἦν πάντα.**

32 *Los elatas.*

33 *De Elea, hacia el 400, hizo un viaje a Atenas; tenía entonces como sesenta años. Véase el* **Parménides** *de Platón.*

triz, y al agua, a la tierra y los otros elementos la propiedad contraria. No bastando estos principios para producir el universo, los sucesores de los filósofos que los habían adoptado, estrechados de nuevo, como hemos dicho, por la verdad misma, recurrieron al segundo principio.[34] En efecto, que el orden y la belleza que existen en las cosas o que se producen en ellas, tengan por causa la tierra o cualquier otro elemento de esta clase, no es en modo alguno probable: ni tampoco creíble que los filósofos antiguos hayan abrigado esta opinión. Por otra parte, atribuir al azar o a la fortuna estos admirables efectos, era muy poco racional. Y así, cuando hubo un hombre que proclamó que en la naturaleza, al modo que sucedía con los animales, había una inteligencia, causa del concierto y de del orden universal, pareció que este hombre era el único que estaba en el pleno uso de su razón, en desquite a las divagaciones de sus predecedores.

Sabemos, sin que ofrezca duda, que Anaxágoras se consagró al examen de este punto de vista de la ciencia. Puede decirse, sin embargo, que Hermotino de Clazomenes[35] lo indicó el primero. Estos dos filósofos alcanzaron, pues, la concepción de la Inteligencia, y establecieron que la causa del orden es a un mismo tiempo el principio de los seres y la causa que les imprime el movimiento.

CAPITULO 4

Debería creerse que Hesíodo entrevió mucho antes algo análogo, y con Hesíodo todos los que han admitido como principio en los seres el Amor o el deseo; por ejemplo, Parménides. Este dice, en su explicación de la formación del universo:

El creó el Amor, el más antiguo de todos [los dioses.[36]

Hesíodo, por su parte, se expresa de esta manera:

Mucho antes de todas las cosas existió el [Caos; después
La Tierra espaciosa.
Y el Amor, que es el más hermoso de todos [los Inmortales,[37]

con lo que parece que reconocen que es imprescindible que los seres tengan una causa capaz de imprimir el movimiento y dar enlace a las cosas.

Deberíamos examinar aquí a quién pertenece la prioridad de este descubrimiento, pero rogamos se nos permita decidir esta cuestión más tarde.[38]

Como se vio que al lado del bien aparecía lo contrario del bien en la naturaleza; que al lado del orden y de la belleza se encontraban el desorden y la fealdad; que el mal parecía sobrepujar al bien, y lo feo a lo bello, otro filósofo introdujo la Amistad y la Discordia como causas opuestas de estos efectos contrarios. Porque si se sacan todas las consecuencias que se derivan de las opiniones de Empédocles, y nos atenemos al fondo de su pensamiento y no a la manera con que él lo balbucea, se verá que hace de la Amistad el principio del bien, y de la Discordia el principio del mal. De suerte, que si se dijese que Empédocles ha proclamado, y proclamado el primero, el bien y el mal como principios, quizá no se incurriría en equivocación, puesto que, segun su sistema, el bien en sí[39] es la causa de todos los bienes. y el mal[40] la de todos los males.

Hasta aquí, en nuestra opinión, los filósofos han reconocido dos de las causas que hemos fijado en la Física: la materia y la causa del movimiento. Es cierto que lo han hecho de una manera oscura e indistinta, como se conducen los soldados bisoños en un combate. Estos se lanzan sobre el enemigo, y descargan muchas veces sendos golpes, pero la ciencia no entra para nada en su conducta. En igual forma estos filósofos no saben en verdad lo que dicen. Porque no se les ve nunca, o casi nunca, hacer uso de sus principios. Anaxágoras se sirve de la Inteligencia como de una máquina,[41] para la formación del mundo; y cuando se ve embarazado para explicar por qué causa es necesario esto o aquello, entonces presenta la inteligencia en escena; pero en todos los demás casos a

---

34 El principio motor.
35 Anaxágoras era su compatriota y contemporáneo, y fue probablemente su discípulo.
36 Simón Karston, Parmenid. Eleat. reliquiae, *pág. 42.*
37 Hesiodo, Theogon, *v, 116.*
38 Aristóteles no cumplió esta promesa. En la Metafísica *no toca esta cuestión ni se encuentra en ninguna de las obras suyas que conocemos.*
39 La amistad.
40 La discordia.
41 Alusión al deus ex machina.

otra causa más bien que a la inteligencia es a la que atribuye la producción de los fenómenos.[42] Empédocles se sirve de las causas más que Anaxágoras, es cierto, pero de una manera también insuficiente, y al servirse de ellas no sabe ponerse de acuerdo consigo mismo.

Muchas veces en el sistema de este filósofo, la amistad es la que separa, y la discordia la que reúne. En efecto, cuando el todo se divide en sus elementos por la discordia, entonces las partículas del fuego se reúnen en un todo, así como las de cada uno de los otros elementos. Y cuando la amistad lo reduce todo a la unidad, mediante su poder, entonces, por lo contrario, las partículas de cada uno de los elementos se ven forzadas a separarse. Empédocles, según se ve, se distinguió de sus predecesores por la manera de servirse de la causa de que nos ocupamos: fue al primero que la dividió en dos. No hizo un principio único del principio del movimiento, sino dos principios diferentes, y opuestos entre sí. Y luego, desde el punto de vista de la materia, es el primero que reconoció cuatro elementos. Sin embargo, no se sirvió de ellos como si fueran cuatro elementos, sino como si fuesen dos, el fuego de una parte por sí solo, y de otra los tres elementos opuestos, la tierra, el aire y el agua considerados como una sola naturaleza. Esta es por lo menos la idea que se puede formar después de leer su poema.[43] Tales son a nuestro juicio, los caracteres y tal es el número de los principios de que Empódocles nos ha hablado.

Leucippo[44] y su amigo Demócleto[45] admiten por elementos lo lleno y lo vacío, o, usando de sus mismas palabras, el **ser** y **el no ser**. Lo llano, lo sólido, es el ser; lo vacío y lo raro es el no ser. Por esta razón, según ellos el no ser existe lo mismo que el ser. En efecto, lo vacío existe lo mismo que el cuerpo; y desde el punto de vista de la materia éstos son las causas de los seres. Y así como los que admiten la unidad de la sustancia hacen producir todo lo demás mediante las modificaciones de esta sustancia, dando lo raro y lo denso por principios de estas modificaciones, en igual forma estos dos filósofos pretenden que las diferencias son las causas de todas las cosas. Estas diferencias son en su sistema tres, la forma, el orden, la posición. Las diferencias del ser sólo proceden, según su lenguaje, de la **configuración**,[46] de la **coordinación**,[47] y la **situación**.[48] La configuración de la forma, la coordinación es el orden, y la situación es la posición. Y así A diferente de N por la forma; **AN** de **NA** por el orden; y **Z** de **N** por la posición. En cuanto al movimiento, a averiguar de dónde procede y cómo existe en los seres, han despreciado esta cuestión, y la han omitido como han hecho los demás filósofos.

Tal es, a nuestro juicio, el punto a que parecen haber llegado las indagaciones de nuestros predecesores sobre las dos causas en cuestión.

CAPITULO 5

En tiempo de estos filósofos y antes que ellos,[49] los llamados pitagóricos se dedicaron por de pronto a las matemáticas, e hicieron progresar esta ciencia. Embebidos en este estudio, creyeron que los principios de las matemáticas eran los principios de todos los seres. Los números son por su naturaleza anteriores a las cosas,[50] y los pitagóricos creían percibir en los números más bien que en el fuego, la tierra y el agua, una multitud de analogías con lo que existe y lo que se produce. Tal combinación de números, por ejemplo, les parecía ser la justicia, tal otra el alma y la inteligencia, tal otra la oportunidad;[51] y así, poco más o menos, hacían con todo lo demás; por último, veían en los números las combinaciones de la música y sus acordes. Pareciéndoles que estaban formadas todas las cosas a semejanza de los números, y siendo por otra parte los números anteriores a todas las cosas, creyeron que los elementos de los números son los elementos de todos los seres, y que el cielo en su conjunto es una armonía y un número. Todas las concordancias que podían descubrir en los números y en la música, junto con los fenómenos

---

42 *Platón hace decir a Sócrates en el* Fedon: *"Veo un hombre que no hace de la* inteligencia *ningún uso, y que admite como causas del orden del universo, no causas verdederas, sino el aire, el éter, las aguas y otras cosas tan extrañas como éstas." Véase esta viva pintura del desencanto que produjo a Sócrates la lectura de los libros de Anaxágoras.*

43 *Se titulaba este poema* **Πενὶ φύσεως**, *y aún se conservan muchos fragmentos de él* .

44 *Hacia el año 500. Su patria es desconocida. Se cree que fué discípulo de Parménides.*

45 *De Abdere, nacido hacia 494 ó 490; según otros, 470 ó 460. Adoptó y desenvolvió el sistema de su maestro Leucippo. Escribió en versos como Empédocles y Parménides, como cual todos los filósofos antiguos.*

46 **Ρυδμος.**

47 **Διαθεγη.**

48 **Τροπή.**

49 *Pitágoras nacio en Samos hacia el año 584.*

50 *Si se consideran los números, no como puras abstracciones. sino como seres propiamente dichos.*

51 **Καιρός**, oportunum tempus, *lo que hace que una cosa se verifique en tiempo oportuno.*

del cielo y sus partes y con el orden del universo, las reunían, y de esta manera formaban un sistema. Y si faltaba algo, empleaban todos los recursos, para que aquél presentara un conjunto completo. Por ejemplo, como la década parece ser un número perfecto, y que abraza todos los números, pretendieron que los cuerpos en movimiento en el cielo son diez en número. Pero no siendo visibles más que nueve, han imaginado un décimo, el **Antichthon.**[52] Si ahora tocamos este punto, es para hacer constar, respecto a ellos como a todos los demás, cuáles son los principios cuya existencia afirman, y cómo estos principios entran en las causas que hemos enumerado.

He aquí en lo que al parecer consiste su doctrina: El número es el principio de los seres bajo el punto de vista de la materia, así como es la causa de sus modificaciones y de sus estados diversos; los elementos del número son el par y el impar; el impar es finito, el par es infinito; la unidad participa a la vez de estos dos elementos, porque a la vez es par e impar; el número viene de la unidad, y por último, el cielo en su conjunto se compone, como ya hemos dicho, de números. Otros pitagóricos admiten diez principios, que colocan de dos en dos, en el orden siguiente:

Finito e infinito.
Par e impar.
Unidad y pluralidad.
Derecha e izquierda.
Macho y hembra.
Reposo y movimiento.
Rectilíneo y curvo.
Luz y tinieblas.
Bien y mal.
Cuadrado y cuadrilátero irregular.[54]

La doctrina de Alcmeon de Crotona,[55] parece aproximarse mucho a estas ideas, sea que las haya tomado de los pitagóricos, sea que éstos las hayan recibido de Alcmeon, porque florecía cuando era anciano Pitágoras, y su doctrina se parece a la que acabamos de exponer. Dice, en efecto, que la mayor parte de las cosas de este mundo son dobles, señalando al afecto las oposiciones entre las cosas. Pero no fija, como los pitagóricos, estas diversas oposiciones. Toma las primeras que se presentan, por ejemplo, lo blanco y lo negro, lo dulce y lo amargo, el bien y el mal, lo grande y lo pequeño, y sobre todo lo demás se explica de una manera igualmente indeterminada, mientras que los pitagóricos han definido el número y la naturaleza de las oposiciones.

Por consiguiente, de estos dos sistemas puede deducirse que los contrarios son los principios de las cosas, y además, que uno de ellos nos da a conocer el número de estos principios y su naturaleza. Pero cómo estos principios pueden resumirse en las causas primeras, es lo que no han articulado claramente estos filósofos. Sin embargo, parece que consideran los elementos desde el punto de vista de la materia, porque, según ellos, estos elementos se encuentran en todas las cosas y constituyen y componen todo el universo.

Lo que precede basta para dar una idea de las opiniones de los que, entre los antiguos, han admitido la pluralidad en los elementos de la naturaleza. Hay otros que han considerado el todo como un ser único, pero difieren entre sí, ya por el mérito de la exposición, ya por la manera como han concebido la realidad. Con relación a la revista que estamos pasando a las causas, no tenemos necesidad de ocuparnos de ellos. En efecto, no hacen como algunos físicos,[56] que al establecer la existencia de una sustancia única, sacan sin embargo todas las cosas del seno de la unidad, considerada como materia; su doctrina es muy distinta. Estos físicos[57] añaden el movimiento para producir el universo, mientras que aquéllos pretenden que el universo es inmóvil. He aquí todo lo que se encuentra en estos filósofos referente al objeto de nuestra indagación.

La unidad de Parménides parece ser la unidad racional; la de Melisso,[58] por lo contrario, la unidad material, y por esta razón el primero representa la unidad como finita, y el segundo como in-

---

52 **'Αντίχθων,** , **opposita terra,** *el cuerpo, que en el conjunto del mundo está opuesto a la tierra. Los verdaderos pitagóricos llamaban Antichthone la esfera de la luna, porque es la luna la que determina los eclipses del sol para la tierra y la tierra nuestros eclipses de luna, que son los eclipses del sol para la luna. Pero Aristóteles ¿no indica aquí un cuerpo puramente imaginario? Lo hacen creer las expresiones de que se vale.*

53 *Alejandro cita la obra:* **De coelo** *y el* **Tratado sobre los Pitagóricos.** *Este último libro, de que habla también Diógenes Laercio no ha llegado a nosotros.*

54 *Todo cuadrilátero, uno de cuyos lados es mayor que el lado correspondiente, y cuyos lados no son paralelos. Santo Tomás, en su comentario sobre la* **Metafísica,** *edición de Amberes, tomo IV, f. 10, ha creído que se trataba aquí del rectángulo o cuadrado prolongado; pero rectángulo no es lo contrario del cuadrado, ambos tienen sus ángulos rectos y sus lados paralelos; tienen demasiados caracteres comunes.*

55 *Alcmeon es célebre, sobre todo como naturalista y como médico.*

56 **Φυσιόλογοι.** *Con este nombre designa Aristóteles ordinariamente los filósofos de la escuela Jónica.*

57 **Thales,** *Anaxímenes,*

57 **Thales, Anaxímenes,** *etc.*

58 *De Samos, hacia 444. Melisso es conocido en la historia como hombre de Estado y como general.*

finita. Xenófanes,[59] fundador de estas doctrinas (porque según se dice, Parménides fue su discípulo), no aclaró nada, ni al parecer dio explicaciones sobre la naturaleza de ninguna de estas dos unidades; tan sólo al dirigir sus miradas sobre el conjunto del cielo, ha dicho que la unidad es Dios. Repito, que en el examen que nos ocupa, debemos, como ya hemos dicho, prescindir de estos filósofos, por lo menos de los dos últimos, Xenófanes y Melisso, cuyas concepciones son verdaderamente bastante groseras. Con respecto a Parménides, parece que habla con un conocimiento más profundo de las cosas. Persuadido de que fuera del ser, el no ser es nada, admite que el ser es necesariamente uno, y que no hay ninguna otra cosa más que el ser; cuestión que hemos tratado detenidamente en la Física.[60] Pero precisado a explicar las apariencias, a admitir la pluridad que nos suministran los sentidos, al mismo tiempo que la unidad concebida por la razón, sienta, además del principio de la unidad, otras dos causas, otros dos principios, lo caliente y lo frío, que son el fuego y la tierra. De estos dos principios, atribuye el uno, lo caliente, al ser, y el otro, lo frío, al no ser.

He aquí los resultados de lo que hemos dicho, y lo que se puede inferir de los sistemas de los primeros filósofos con relación a los principios. Los más antiguos admiten un principio corporal, porque el agua y el fuego y las cosas análogas son cuerpos; en los unos, este principio corporal es único, y en los otros, es múltiple; pero unos y otros lo consideran desde el punto de vista de la materia. Algunos, además de esta causa, admiten también la que produce el movimiento, causa única para los unos, doble para los otros. Sin embargo, hasta que apareció la escuela Itálica, los filósofos han expuesto muy poco sobre estos principios. Todo lo que puede decirse de ellos, como ya hemos manifestado, es que se sirven de dos causas, y que una de éstas, la del movimiento, se considera como única por los unos, como doble por los otros.

Los pitagóricos, ciertamente, han hablado también de dos principios. Pero han añadido lo siguiente, que exclusivamente les pertenece. El finito, el infinito y la unidad, no son, según ellos, naturalezas aparte, como lo son el fuego o la tierra o cualquier otro elemento análogo, sino que el infinito en sí y la unidad en sí son la sustancia misma de las cosas, a las que se atribuye la unidad y la infinitud; y por consiguiente, el número es la sustancia de todas las cosas.[61] De esta manera se han explicado sobre las causas de que nos ocupamos. También comenzaron a ocuparse de la forma propia de las cosas y a definirla; pero en este punto su doctrina es demasiado imperfecta. Definían superficialmente; y el primer objeto a que convenía la definición dada, le consideraban como la esencia de la cosa definida, como si, por ejemplo, se creyese que lo doble y el número dos son una misma cosa, porque lo doble se encuentra desde luego en el número dos. Y ciertamente, dos y lo doble, no son la misma cosa en su esencia; porque entonces un ser único sería muchos seres, y ésta es la consecuencia del sistema pitagórico.

Tales son las ideas que pueden formarse de las doctrinas de los filósofos más antiguos y de sus sucesores.

CAPITULO 6

A estas diversas filosofías siguió la de Platón[62] de acuerdo las más veces con las doctrinas pitagóricas, pero que tiene también sus ideas propias, en las que se separa de la escuela Itálica. Platón, desde su juventud, se había familiarizado con Cratilo,[63] su primer maestro, y efecto de esta relación, era partidario de la opinión de Heráclito, según el que todos los objetos sensibles están en un flujo o cambio perpetuo, y no hay ciencia posible de estos objetos. Más tarde conservó esta misma opinión. Por otra parte, discípulo de Sócrates,[64] cuyos trabajos no abrazaron ciertamente más que la moral y de ninguna manera el conjunto de la naturaleza, pero que al tratar de la moral, se propuso lo general como objeto de sus indagaciones, siendo el primero que tuvo el pensamiento de dar definiciones, Platón, heredero de su doctrina, habituado a la indagación de lo general, creyó que sus definiciones debían recaer so-

---

59 *De Colofon; contemporáneo de Pitágoras. Fue a establecerse en 1536 a Italia en Velia o Elea, ciudad que dio su nombre a la escuela de que fue fundador Xenófanes. Véase la disertación de Cousin sobre Xenófanes. Fragm. Hist. pág. 9 y siguientes.*

60 *Véase principalmente* **Physic, auscult.**, *lib. I, cap. II, III, Bekk., páginas 186, 187.*

61 *Según los pitagóricos, lo finito, lo infinito y la unidad, no tienen una existencia diferente de los sujetos en que se encuentran, mientras que los jónicos, en el acto mismo que admiten que la tierra y el fuego son infinitos, distinguen el sujeto mismo, el principio material, fuego, aire o tierra, y la cualidad que ellos admiten, a saber: la infinitud o la inmensidad. En el sistema de los pitagóricos no hay dos cosas: el sujeto y el atributo: según ellos, el atributo de los jónicos es el mismo sujeto.*

62 *Nació en Atenas en el año 428 ó 427 antes de Jesucristo; murió en 347.*

63 *Discípulo de Heráclito, Cratilo exageró todavía más sus doctrinas, como se verá más adelante, lib. IV, cap. V, llegando hasta condenar los hombres a un silencio absoluto, a causa de la absoluta incertidumbre de todas las cosas.*

64 *Nació en Atenas en 470 ó 469; murió en 399.*

bre otros seres que los seres sensibles, porque ¿cómo dar una definición común de los objetos sensibles que mudan continuamente? Estos seres los llamó **Ideas**,[65] añadiendo que los objetos sensibles están fuera de las ideas, y reciben de ellas su nombre, porque en virtud de su participación en las ideas, todos los objetos de un mismo género reciben el mismo nombre que las ideas. La única mudanza que introdujo en la ciencia, fue esta palabra, **participación**. Los pitagóricos dicen, en efecto, que los seres existen a **imitación** de los números; Platón, que existen por su **participación** en ellos. La diferencia es sólo de nombre. En cuanto a indagar en qué consiste está participación o esta imitación de las ideas, es cosa de que no se ocuparon ni Platón ni los pitagóricos. Además, entre los objetos sensibles y las ideas, Platón admite seres intermedios, los seres matemáticos, distintos de los objetos sensibles, en cuanto son eternos e inmóviles, y distintos de las ideas, en cuanto son muchos de ellos semejantes, mientras cada idea es la única de su especie.

Siendo las ideas causas de los demás seres, Platón consideró sus elementos como los elementos de todos los seres. Desde el punto de vista de la materia, los principios son lo grande y lo pequeño; desde el punto de vista de la esencia, es la unidad. Porque en tanto que las ideas tienen lo grande y lo pequeño por sustancia, y que por otra parte participan de la unidad, las ideas son los números. Sobre todo de ser la unidad la esencia por excelencia, y que ninguna otra cosa puede aspirar a este título, Platón está de acuerdo con los pitagóricos, así como lo está también en la de ser los números causas de la esencia de los otros seres. Pero reemplazar por una **diada**[66] el infinito considerado como uno, y constituir el infinito de lo grande y de lo pequeño, he aquí lo que le es peculiar. Además, coloca los números fuera de los objetos sensibles, mientras que los pitagóricos pretenden que los números son los objetos mismos, y no admiten los seres matemáticos como intermedios. Si, a diferencia de los pitagóricos, Platón colocó de esta suerte la unidad y los números fuera de las cosas e hizo intervenir las ideas, esto fue debido a sus estudios sobre los caracteres distintos de los seres, porque sus predecesores no conocían la Dialéctica. En cuanto a esta opinión, según la que es una diada el otro principio de las cosas, procede de que todos los números, a excepción de los impares, salen fácilmente de la diada, como de una materia común. Sin embargo, es distinto lo que sucede de como dice Platón, y su opinión no es razonable; porque hace una multitud de cosas con esta diada considerada como materia, mientras que una sola producción es debida a la idea. Pero, en realidad, de una materia única sólo puede salir una sola mesa, mientras que el que produce la idea, la idea única, produce muchas mesas. Lo mismo puede decirse del macho con relación a la hembra; ésta puede ser fecundada por una sola unión, mientras que, por lo contrario, el macho fecunda muchas hembras. He aquí una imagen del papel que desempeñan los principios de que se trata.

Tal es la solución dada por Platón a la cuestión que nos ocupa; resultando evidentemente de lo que precede, que sólo se ha servido de dos causas, la esencia y la materia. En efecto, admite por una parte las ideas, causas de la esencia de los demás objetos, y la unidad, causa de las ideas; y por otra, una materia, una sustancia, a la que se aplican las ideas para constituir los seres sensibles, y la unidad para constituir las ideas. ¿Cuál es esta sustancia? Es la diada, lo grande y lo pequeño. Colocó también en uno de estos dos elementos la causa del bien, y en el otro la causa del mal; punto de vista que ha sido más particularmente objeto de indagaciones de algunos filósofos anteriores, como Empédocles y Anaxágoras.

CAPITULO 7

Acabamos de ver breve y sumariamente qué filósofos han hablado de los principios y de la verdad, y cuáles han sido sus sistemas. Este rápido examen es suficiente, sin embargo, para hacer ver que ninguno de los que han hablado de los principios y de las causas nos ha dicho nada que no pueda reducirse a las causas que hemos consignado nosotros en la **Física**, pero que todos, aunque oscuramente y cada uno por distinto rumbo, han vislumbrado alguna de ellas.

En efecto, unos hablan del principio material que suponen uno o múltiple, corporal o incorporal. Tales son, por ejemplo, lo grande y lo pequeño de

---

65 **Ἰδέας**, *y tres líneas más adelante* **εἴδεσι**. *Estas palabras las considera Aristóteles como completamente sinónimas. Platón distingue ordinariamente estos dos términos. Pero también a veces emplea* **ἰδέα** *por* **εἶδος**, *y recíprocamente.*

66 **Δυάς**. *Esta expresión no es probablemente la de Platón y sí de los filósofos platonianos. Designa el principio material; es esa naturaleza potencial y ese ser indeterminado que es a la vez los contrarios, y que, realizándose, puede igualmente hacerse lo uno y lo otro. Los pitagóricos adoptaron igualmente esta expresión. Más, según ellos, la diada no es la materia, en tanto que diada lo es como primer término múltiple.*

Platón, el infinito de la escuela Itálica, el fuego, la tierra, el agua y el aire de Empédocles, la infinidad de las homeomerias de Anaxágoras. Todos estos filósofos se refirieron evidentemente a este principio, y con ellos todos aquellos que admiten como principio el aire, el fuego, o el agua, o cualquier otra cosa más densa que el fuego, pero más sutil que el aire, porque tal es, según algunos, la naturaleza del primer elemento.[67] Estos filosófos sólo se han fijado en la causa material. Otros han hecho indagaciones sobre la causa del movimiento: aquellos por ejemplo, que afirman como principios la Amistad y la Discordia, a la Inteligencia o el Amor. En cuanto a la forma, en cuanto a la esencia, ninguno de ellos ha tratado de ella de un modo claro y preciso. Los que mejor lo han hecho son los que han recurrido a las ideas y a los elementos de las ideas; porque no consideran las ideas sus elementos, ni como la materia de los objetos sensibles, ni como los principios del movimento. Las ideas, según ellos, son más bien causas de inmobilidad y de inercia. Pero las ideas suministran a cada una de las otras cosas su esencia, así como ellas la reciben de la unidad. En cuanto a la causa final de los actos, de los cambios, de los movimientos, nos hablan de alguna causa de este género, pero no le dan el mismo nombre que nosotros ni dicen en qué consisten.[68] Los que admiten como principios la inteligencia o la amistad, dan a la verdad estos principios como una cosa buena, pero no sostienen que sean la causa final de la existencia o de la producción de ningún ser, y antes dicen, por lo contrario, que son las causas de sus movimientos. De la misma manera, los que dan este mismo carácter de principios a la unidad o al ser, los consideran como causas de la sustancia de los seres, y de ninguna manera como aquello en vista de lo cual existen y se producen las cosas. Y así dicen y no dicen, si puedo expresarme así, que el bien es una causa; mas el bien que mencionan no es el bien hablando en absoluto, sino accidentalmente.

La exactitud de lo que hemos dicho sobre las causas, su número, su naturaleza, está, pues, confirmada, al parecer, por el testimonio de todos estos filósofos, y hasta por su impotencia para encontrar algún otro principio. Es evidente, además, que en la indagación de que vamos a ocuparnos, debemos considerar los principios, o bajo todos estos puntos de vista, o bajo alguno de ellos. Pero ¿cómo se ha expresado cada uno de estos filósofos? y ¿cómo han resuelto las dificultades que se relacionan con los principios? He aquí los puntos que vamos a examinar.

CAPITULO 8

Todos los que suponen que el todo es uno, que no admite más que un solo principio, la materia, que dan a este principio una naturaleza corporal y extensa, incurren evidentemente en una multitud de errores, porque sólo reconocen los elementos de los cuerpos, y no los de los seres incorporales; y sin embargo, hay seres incorporales. Y despúes, aun cuando quieran explicar las causas de la producción y destrucción, y construir un sistema que abrace toda la naturaleza, suprimen la causa del movimiento. Otro defecto consiste en no dar por causa en ningún caso ni la esencia, ni la forma; así como el aceptar, sin suficiente examen, como principio de los seres un cuerpo simple cualquiera, menos la tierra; el no reflexionar sobre esta producción o este cambio, cuyas causas son los elementos; y por último, no determinar cómo se opera la producción mutua, de los elementos. Tomemos, por ejemplo, el fuego, el agua, la tierra y el aire. Estos elementos provienen los unos de los otros; unos por vía de reunión y otros por vía de separación. Esta distinción importa mucho para la cuestión de la prioridad y de la posterioridad de los elementos. Desde el punto de vista de la reunión, el elemento fundamental de todas las cosas parece ser aquel del cual, considerado como principio, se forma la tierra por vía de agregación, y este elemento deberá ser el más tenue y el más sutil de los cuerpos. Los que admiten el fuego como principio son los que se conforman principalmente con este pensamiento. Todos los demás filósofos reconocen en igual forma, que tal debe ser el elemento de los cuerpos, y así ninguno de los filósofos posteriores que admitieron

---

67 *Anaximandro, si hemos de creer a Alejandro de Afrodisías*, Schol., *pág. 553; Sepúlveda, pág. 22. Otros creen que Anaximandro tomó por principio el infinito, opinión que puede conciliarse con la observación de Alejandro de Afrodisías.*

68 *Alejandro de Afrodisías*, Schol., *pág. 553. Sépulv., pág. 22, "puesto que Platón ha hablado de la causa eficiente, diciendo que* debemos encontrar y demostrar cuál es el formador y el padre del universo; *y puesto que ha indicado la causa final y el fin de las cosas, diciendo que* todo está en poder del rey del universo, *y* que todo existe en vista suya, *¿cómo es, se preguntará, que Aristóteles no halla las dos causas en cuestión en el sistema platoniano? ¿Será porque Platón no las enumera entre las causas? Observación que hace Aristóteles en el libro:* Sobre el bien. *¿Será porque Platón no las presenta como principios de la producción y de la destrucción y porque no ha aclarado suficientemete la noción de estas causas?" Cualquiera que sea el motivo que ha determinado a Aristóteles, se echa de ver que aquí falta algo. Aristóteles no nos presenta aquí la doctrina de Platón en su integridad. Véase el* Timeo *y el lib. X de las* Leyes.

un elemento único, consideró la tierra como principio, a causa sin duda de la magnitud de sus partes, mientras que cada uno de los demás elementos ha sido adoptado como principio por alguno de aquéllos. Unos dicen, que es el fuego el principio de las cosas, otros el agua, otros el aire ¿Y por qué no admiten igualmente, según la común opinión, como principio la tierra? Porque generalmente se dice que la tierra es todo. El mismo Hesiodo dice que la tierra es el más antiguo de todos los cuerpos;[69] ¡tan antigua y popular es esta creencia!

Desde este punto de vista, ni los que admiten un principio distinto del fuego, ni los que suponen el elemento primero más denso que el aire y más sutil que el agua, podían por tanto estar en lo cierto. Pero si lo que es posterior bajo la relación de la generación es anterior por su naturaleza (y todo compuesto, toda mezcla, es posterior por la generación), sucederá todo lo contrario; el agua será anterior al aire, y la tierra al agua,

Limitémonos a las observaciones que quedan consignadas con respecto a los filósofos, que sólo han admitido un solo principio material. Mas son también aplicables a los que admiten un número mayor de principios, como Empédocles, por ejemplo, que reconoce cuatro cuerpos elementales, pudiéndose decir de él todo lo dicho de estos sistemas. He aquí lo que es peculiar de Empédocles.

Nos presenta éste los elementos procediendo los unos de los otros, de tal manera que el fuego y la tierra no permanecen siendo siempre el mismo cuerpo. Este punto lo hemos tratado en la Física,[70] así como la cuestión de saber si deben admitirse una o dos causas del movimiento.[71] En nuestro juicio, la opinión de Empedocles no es, ni del todo exacta, ni del todo irracional. Sin embargo, los que adoptan sus doctrinas, deben desechar necesariamente todo tránsito de un estado a otro, porque lo húmedo no podría proceder de lo caliente, ni lo caliente de lo húmedo, ni el mismo Empédocles nos dice cuál sería el objeto que hubiera de experimentar estas modificaciones contrarias, ni cuál sería esa naturaleza única que se hará agua y fuego.

Podemos pensar que Anaxágoras admite dos elementos por razones que ciertamente él no expuso, pero que si se le hubieran manifestado, indudablemente habría aceptado. Porque bien que en suma sea absurdo decir que en un principio todo estaba mezclado, puesto que para que se verificara la mezcla, debió haber primero separación, puesto que es natural que un elemento cualquiera se mezcle con otro elemento cualquiera, y en fin, porque supuesta la mezcla primitiva, las modificaciones y los accidentes se separarían de las sustancias, estando las mismas cosas igualmente sujetas a la mezcla y a la separación; sin embargo, si nos fijamos en las consecuencia, y si se precisa lo que Anaxágoras quiere decir, se hallará, no tengo la menor duda, que su pensamiento no carece, ni de sentido, ni de originalidad. En efecto, cuando nada estaba aún separado, es evidente que nada de cierto se podría afirmar de la sustancia primitiva. Quiero decir con esto, que la sustancia primitiva no sería blanca, ni negra, ni parda, ni de ningún otro color; sería necesariamente incolora, porque en otro caso tendría alguno de estos colores. Tampoco tendría sabor por la misma razón ni ninguna otra propiedad de este género. Tampoco podía tener calidad, ni cantidad, ni nada que fuera determinado, sin lo cual hubiese tenido alguna de las formas particulares del ser; cosa imposible cuando todo está mezclado, y lo cual supone ya una separación. Ahora bien, según Anaxágoras, todo está mezclado, excepto la inteligencia; la inteligencia sólo existe pura y sin mezcla. Resulta de aquí, que Anaxágoras admite como principios: primero, la unidad, porque es lo que aparece puro y sin mezcla; y después otro elemento, lo indeterminado antes de toda determinación, antes que haya recibido forma alguna.

A este sistema le falta verdaderamente claridad y precisión; sin embargo, en el fondo del pensamiento de Anaxágoras hay algo que se aproxima a las doctrinas posteriores, sobre todo a las de los filósofos de nuestros días.

Las únicas especulaciones familiares a los filósofos de que hemos hablado, recaen sobre la producción, la destrucción y el movimiento; porque los principios y las causas, objeto de sus indagaciones, son casi exclusivamente los de la sustancia sensible. Pero los que extienden sus especulaciones a todos los seres, que admiten por una parte seres sensibles y por otra seres no sensibles, estudian evidentemente estas dos especies de seres. Por lo tanto, será conveniente detenerse más en sus doctrinas, y examinar lo que dice de bueno y de malo, que se refiera a nuestro asunto.

---

69 *Véase más arriba.*

70 Phisic, auscul., *particularmente en los primeros capítulos del primer libro. Bekk., pág. 184 y siguientes.*

71 *Véase* Phisic, auscult., *lib. VIII, y en la* Metafísica *la mayor parte del lib. XII.*

Los que se llaman pitagóricos, emplean los principios y los elementos de una manera más extraña aún que los físicos, y esto procede de que toman los principios fuera de los seres sensibles: los seres matemáticos están privados de movimiento a excepción de aquellos de que trata la Astronomía. Ahora bien, todas sus indagaciones, todos sus sistemas, recaen sobre los seres físicos. Explican la producción del cielo, y observan lo que pasa en sus diversas partes, sus revoluciones y sus movimientos, y a esto es a lo que aplican sus principios y sus causas, como si estuvieran de acuerdo con los físicos para reconocer que el ser está reducido a lo que es sensible, a lo que abraza nuestro cielo. Pero sus causas y sus principios bastan, en nuestra opinión, para elevarse a la concepción de los seres que están fuera del alcance de los sentidos; causas y principios que podrían aplicarse mucho mejor a esto que a las consideraciones físicas.

¿Pero cómo tendrá lugar el movimiento, si no hay otras sustancias que lo finito y lo infinito, lo par y lo impar? Los pitagóricos nada dicen de esto, ni explican tampoco cómo pueden operarse, sin movimiento y cambio, la producción y la destrucción, o las revoluciones de los cuerpos celestes. Supongamos por otra parte, que se les conceda o que resulte demostrado que la extensión sale de sus principios; habrá aún que explicar por qué ciertos cuerpos son ligeros, por qué otros son pesados. Porque ellos declaran, y ésta es su pretensión, que todo lo que dicen de los cuerpos matemáticos lo afirman de los cuerpos sensibles; y por esta razón jamás han hablado del fuego, de la tierra, ni de los otros cuerpos análogos, como si no tuvieran nada de particular que decir de los seres sensibles.

Además. ¿cómo concebir que las modificaciones del número y el número mismo sean causas de lo que existe, de lo que se produce en el cielo en todos tiempos y hoy, y que no haya, sin embargo, ningún otro número fuera de este número que constituye el mundo? En efecto, cuando los pitagóricos han colocado en tal parte del universo la Opinión y la Oportunidad, y un poco más arriba o más abajo la Injusticia, la Separación o la Mezcla, diciendo para probar que es así, que cada una de estas cosas es un número,[72] y que en esta misma parte del universo se encuentra ya una multitud de magnitudes, puesto que cada punto particular del espacio está ocupado por alguna magnitud, ¿el número que constituye el cielo es entonces lo mismo que cada uno de estos números, o bien se necesita de otro número además de aquél?[73] Platón dice que se necesita otro. Admite que todos estos seres, lo mismo que sus causas, son igualmente número, pero las causas son números inteligibles, mientras que los otros seres son números sensibles.

CAPITULO 9

Dejemos ya a los pitagóricos, y respecto a ellos atengámonos a lo dicho. Pasemos ahora a ocuparnos de los que reconocen las ideas como causas.[74] Observemos por lo pronto, que al tratar de comprender las causas de los seres que están sometidos a nuestros sentidos, han introducido otros tantos seres, lo cual es como si uno queriendo contar y no teniendo más que un pequeño número de objetos, creyese la operación imposible, y aumentase el número para poder practicarla. Porque el número de las ideas es casi tan grande o poco menos que el de los seres cuyas causas intentan descubrir y de los cuales han partido para llegar a las ideas. Cada cosa tiene su homónimo; no sólo la tienen las esencias, sino también todo lo que es uno en la multiplicidad de los seres, sea entre las cosas sensibles, sea entre las cosas eternas.

Además, de todos los argumentos con que se intenta demostrar la existencia de las ideas, ninguno prueba esta existencia. La conclusión de algunos no es necesaria; y conforme a otros, debería haber ideas de cosas respecto de las que no se admite que las haya. En efecto, según las consideraciones tomadas de la ciencia, habrá ideas de todos los objetos de que se tiene conocimiento; conforme al argumento de la unidad en la pluralidad, habrá hasta negaciones; y, en tanto que se piensa en lo que ha perecido, habrá también ideas de los objetos que han perecido, porque podemos formarnos de ellos una imagen. Por otra

72 *Siendo cada una de estas cosas un número, se encontrarían necesariamente en el mismo grado la una con relación a la otra, en la escala de los seres y en la escala de los números.*

73 *Véase para los detalles,* **Asclepio, Schol.**, *pág. 559; Alejandro, págs. 506 y 56a; Sepúlv., pág. 26-27; Philopon. f. 5, a.*

74 *Los argumentos con que Aristóteles va a refutar la teoría de las ideas, se encuentran más adelante casi en el mismo orden, y casi siempre en los mismos términos. Véase XIII, 4, 5.*

parte, los razonamientos más rigurosos conducen ya a admitir las ideas de lo que es relativo y no se admite que lo relativo sea un género en sí; o ya a la hipótesis del **tercer hombre**.[75] Por último, la demostración de la existencia de las ideas destruye lo que los partidarios de las ideas tienen más interés en sostener que la misma existencia de las ideas. Porque resulta de aquí que no es la diada lo primero, sino el número; que lo relativo es anterior al ser en sí; y todas las contradicciones respecto de sus propios principios en que han incurrido los partidarios de la doctrina de las ideas.

Además conforme a la hipótesis de la existencia de las ideas, habrá ideas, no sólo de las esencias, sino de muchas otras cosas; porque hay unidad de pensamiento, no sólo con relación a la esencia, sino también con relación a toda especie de ser; las ciencias no recaen únicamente sobre la esencia, recaen también sobre otras cosas; y pueden sacarse otras mil consecuencias de este género. Más, por otra parte, es necesario, y así resulta de las opiniones recibidas sobre las ideas; es necesario, repito, que si hay participación de los seres en las ideas, haya ideas sólo de las esencias, porque no se tiene participación en ellas mediante el accidente; no debe haber participación de parte de un ser con las ideas, sino en tanto que este ser es un atributo de un sujeto. Y así, si una cosa participase de la doble en sí, participaría al mismo tiempo de la eternidad; pero sólo sería por accidente, porque sólo accidentalmente lo doble es eterno. Luego no hay ideas sino de la esencia. Luego, idea significa esencia en este mundo y en el mundo de las ideas; ¿de otra manera qué significaría esta proposición: la unidad en la pluralidad[76] es algo que está fuera de los objetos sensibles?[77] Y si las ideas son del mismo género que las cosas que participan de ellas, habrá entre las ideas y las cosas alguna relación común. ¿Por qué ha de haber entre las diadas perecederas y las diadas también varias, pero eternas,[78] unidad e identidad del carácter constitutivo de la diada, más bien que entre la diada ideal y la diada particular?[79] Si no hay comunidad de género, no habrá entre ellas más de común que el nombre; y será como si se diese el nombre de hombre a Callias y a un trozo de madera, sin haber observado ninguna relación entre ellos.

Una de las mayores cuestiones de difícil resolución sería demostrar para qué sirven las ideas a los seres sensibles eternos, o a los que nacen y perecen. Porque las ideas no son, respecto de ellos, causas de movimiento, ni de ningún cambio; ni prestan auxilio alguno para el conocimiento de los demás seres, porque no son su esencia, pues en tal caso estarían en ellos. Tampoco son su causa de existencia, puesto que no se encuentran en los objetos que participan de las ideas. Quizá se dirá que son causa de la misma manera que la blancura es causa del objeto blanco, en el cual se da mezclada. Esta opinión, que tiene su origen en las doctrinas de anaxágoras y que ha sido adoptada por Eudoxio[80] y por algunos otros, carecen verdaderamente de todo fundamento, y sería fácil acumular contra ella una multitud de objeciones insolubles. Por otra parte, los demás objetos no pueden provenir de las ideas en ninguno de los sentidos en que se entiende de ordinario esta expresión.[81] Decir que las ideas son ejemplares, y que las demás

---

75 *Es decir, que además del hombre individual y del hombre genérico, o la idea de hombre, deberá haber un tercer hombre.*
He aquí las diversas formas bajo las cuales se presentaba este argumento famoso, que Aristóteles, aquí como en el libro XIII, sólo indica de paso. Oigamos a Alejandro de Afrodisias:
"Cuando decimos el **hombre se pasea**, *no es el hombre en tanto que idea de lo que se trata: la idea es inmóvil; tampoco se trata de hombre particular: porque, ¿puede hablarse de un ser que no se conoce? Sabemos que un hombre se pasea, pero quién es el individuo de que hablamos nosotros no lo sabemos. Por consiguiente, de un hombre distinto de los dos primeros es del que decimos* **el hombre se pasea**.
"Fanías, en su libro contra Diodoro, atribuye al sofista Polixenes otro argumento del tercer hombre, que es el siguiente:
"Si el hombre es hombre por su participación, por su comercio con la idea y el hombre en sí, es preciso que haya un hombre cuya existencia dependa de la de la idea. No es el hombre en sí el que lo es por una participación con la idea, porque él mismo es la idea; y tampoco es algún hombre particular. Sólo resta que sea un tercer hombre, cuya existencia depende de la idea.
"Aun podría presentarse este argumento de otra manera: si lo que se afirma de muchas cosas a la vez es un ser aparte, distinto de las cosas de que se afirma (y esto es lo que pretendían los platonianos), es preciso, si así sucede, que haya un tercer hombre... **El hombre** *es una denominación que se aplica a los individuos y a la idea. Hay, pues, un tercer hombre distinto de los hombres particulares y de la idea. Hay al mismo tiempo un cuarto que estará en la misma relación con éste y con la idea y los hombres particulares; después un quinto, y así hasta el infinito."* **Brand. Schol.**, *pág. 566, Sepúlv., págs. 29-30.*
Asclepio reproduce poco más o menos el argumento bajo esta tercera forma. **Brand. Schol.**, *pág. 567.*

76 *El modelo que se aplica a muchos objetos, la idea.*

77 *Alejandro de Afrodisías: "Una cualidad, en este mundo, no puede corresponder a una esencia en el mundo de las ideas. Si las ideas son esencias, sus imágenes no pueden ser en parte esencia y en parte otra cosa."* **Schol.**, *pág. 570; Sepúlv., pág. 31.*

78 *Las diadas matemáticas, el número dos, la línea. Los seres matemáticos eran intermedios entre las cosas sensibles y las ideas; había entre ellos y las cosas sensibles esta comunidad genérica de que se trata.*

79 **Tò δυάς εἶναι,** *, lo que hace que la diada sea una diada, su esencia. Aristóteles no sirve frecuentemente del infinito, ya como aquí, precedido de un nominativo, ya precedido de un nominativo, ya precedido de un dativo para designar la esencia, el carácter propio del ser.*

80 *Eudoxio, amigo y discípulo de Platón, es célebre sobre todo como astrónomo; Aristóteles expone más adelante el sistema astronómico de este filósofo. Véase el lib. XII, 8.*

81 *Véase en el liv. V, 24, las diversas acepciones de los términos:* **ser o prevenir de.**

cosas participan de ellas, es pagarse de palabras vacías de sentido y hacer metáforas poéticas.. El que trabaja en su obra ¿tiene necesidad para ello de tener los ojos puestos en las ideas? Puede suceder que exista o que se produzca un ser semejante a otro, sin haber sido modelado por este otro; y así, que Sócrates existe o no, podría nacer un hombre como Sócrates. Esto no es menos evidente, aun cuando se admitiese un Sócrates eterno. Habría por otra parte muchos modelos del mismo ser, y por consiguiente muchas ideas; respecto del hombre, por ejemplo, habría a la vez la de animal, la de bípedo, y la del hombre en sí.

Además, las ideas no serán sólo modelos de los seres sensibles, sino que serán también modelos de sí mismas; tal será el género en tanto que género de ideas; de suerte que la misma cosa será a la vez modelo y copia.[82] Y puesto que es imposible, al parecer, que la esencia se separa de aquello de que ella es esencia, ¿cómo en este caso las ideas que son la esencia de las cosas podrían estar separadas de ellas? Se dice en el **Fedon**, que las ideas son las causas del ser y del devenir o llegar a ser,[83] y sin embargo, aun admitiendo las ideas, los seres que de ellas participan no se producen si no hay un motor. Vemos, por el contrario, producirse muchos objetos, de los que no se dice que haya ideas; como una casa, un anillo, y es evidente entonces que las demás cosas pueden ser o hacerse por causas análogas a la de los objetos en cuestión.

Asimismo, si las ideas son números, ¿cómo podrán estos números ser causas? ¿Es porque los seres son otros números, por ejemplo, tal número el hombre, tal otro Sócrates, tal otro Callias? ¿Por qué los unos son causa de los otros? Pues con suponer a los unos eternos y a los otros no, no se adelantará. Si se dice que los objetos sensibles no son más que relaciones de números, como lo es, por ejemplo, una armonía, es claro que habrá algo de que serán ellos la relación. Este algo es la materia. De aquí resulta evidentemente que los números mismos no serán más que relaciones de los objetos entre sí. Por ejemplo, supongamos que Callias sea una relación en números de fuego, agua, tierra y aire; entonces el hombre en sí se compondrá, además del número, de ciertas substancias, y en tal caso la idea número, el hombre ideal, sea o no un número determinado, será una relación numérica de ciertos objetos, y no un puro número, y por consiguiente, no es el número el que constituirá el ser particular.

Es claro, que de la reunión de muchos números resulta un número; pero ¿cómo muchas ideas pueden formar una sola idea? Si no son las ideas mismas, si son las unidades numéricas comprendidas bajo las ideas las que constituyen la suma, y si esta suma es un número en el género de la miriada, ¿qué papel desempeñan entonces las unidades? Si son semejantes, resultan de aquí numerosos absurdos; si no son semejantes, no serán todas, ni las mismas, ni diferentes entre sí. Porque, ¿en qué diferirán no teniendo ningún modo particular? Estas suposiciones no son razonables, ni están de acuerdo con el concepto mismo de la unidad.

Además, será preciso introducir necesariamente otra especie de número, objeto de la aritmética, y todos esos intermedios de que hablan algunos filósofos. ¿En qué consisten estos intermedios, y de qué principios se derivan? Y, por último, ¿para qué estos intermediarios entre los seres sensibles y las ideas? Además, las unidades que entran en cada diada procederán de una diada anterior, y esto es imposible. Luego, ¿por qué el número compuesto es uno? Pero aún hay más: si las unidades son diferentes, será preciso que se expliquen como lo hacen los que admiten dos o cuatro elementos; los cuales dan por ejemplo, sino el fuego o la tierra, sea o no el cuerpo algo de común entre los seres. Aquí sucede lo contrario; se hace de la unidad un ser compuesto de partes homogénicas, como el agua o el fuego. Y si así sucede, los números no serán esencia. Por lo demás, es evidente que si hay una unidad en sí, y si en esta unidad es principio, la unidad debe tomarse en muchas acepciones; de otra manera, iríamos a parar a cosas imposibles.

Con el fin de reducir todos los seres a estos principios, se componen las longitudes de lo largo y de lo corto, de una especie de pequeño y de grande; la superficie de una especie de ancho y de estrecho; y el cuerpo de una especie de profundo y de no profundo. Pero en este caso, ¿cómo el plano contendrá la línea, o cómo el sólido contendrá la línea y el plano? Porque lo ancho y lo estrecho

---

82 *La especie* **hombre** *es una idea, y por consiguiente un ejemplar con relación a los hombres particulares que ella comprende. Pero el género* **animal** *que comprende la especie* **hombre,** *es una idea igualmente, y por consiguiente, un ejemplar con relación a la idea de hombre. La idea de hombre, por lo tanto, es a la vez ejemplar y copia. Nota de M. Cousin.*

83 *Esta proposición no se encuentra textualmente en el diálogo; pero es el resumen completo de toda esta parte del* **Fedon,** *en el que Platón ha expuesto los fundamentos de la teoría de las ideas. Véase el* **Fedon.** *Asclepio ve en este pasaje de Aristóteles una prueba irrefutable de la autenticidad del* **Fedon,** *atacada* **por un cierto Panecio;** *Aristóteles, añade, refuta a Platón, y al atacar sus doctrinas, invoca el testimonio del* **Fedon. Schol.,** *página 576.*

difieren en cuanto género de lo profundo y de su contrario. Y así como el número no se encuentra en estas cosas, porque el más y el menos difieren de los principios que acabamos de asentar, es igualmente evidente que de estas diversas especies, las que son anteriores no se encontrarán en las que son posteriores.[84] Y no se diga que lo profundo es una especie de ancho, porque entonces el cuerpo sería una especie de plano. Por otra parte, ¿los puntos de dónde han de proceder? Platón cambatió la existencia del punto, suponiendo que es una concepción geométrica. Le daba el nombre de principio de la línea, siendo los puntos estas líneas indivisibles de que hablaba muchas veces. Sin embargo, es preciso que la línea tenga límites, y las mismas razones que prueban la existencia de la línea, prueban igualmente la del punto.

En una palabra, es el fin propio de la filosofía el indagar las causas de los fenómenos, y precisamente es esto mismo lo que se desatiende. Porque nada se dice de la causa que es origen del cambio, y para explicar la esencia de los seres sensibles se recurre a otras esencias; ¿pero son las unas esencias de las otras? A esto sólo se contesta con vanas palabras. Porque **participar**, como hemos dicho anteriormente, no significa nada. En cuanto a esta causa, que en nuestro juicio es el principio de todas las ciencias, principio en cuya virtud obra toda inteligencia, toda naturaleza, esta causa que colocamos entre los primeros principios, las ideas de ninguna manera la alcanzan. Pero las matemáticas se han convertido hoy en filosofía, son toda la filosofía, por más que se diga que su estudio no debe de hacerse sino en vista de otras cosas.[85] Además, lo que los matemáticos admiten como sustancia de los seres podría considerarse como una sustancia puramente matemática, como un atributo, una diferencia de la sustancia o de la materia, más bien que como la materia misma. He aquí a lo que viene a parar lo grande y lo pequeño. A esto viene también a reducirse la opinión de los físicos de que lo raro y lo denso son las primeras diferencias del objeto. Esto no es, en efecto, otra cosa que lo más y lo menos.[86] Y en cuanto al movimiento, si el más y el menos lo constituyen, es claro que las ideas estarán en movimiento; si no es así, ¿de dónde ha venido el movimiento? Suponer la inmovilidad de las ideas equivale a suprimir todo estudio de la naturaleza.[87]

Una cosa que parece más fácil demostrar, es, que todo es uno; y sin embargo, esta doctrina no lo consigue. Porque resulta de la explicación, no que todo es uno, sino que la unidad en sí es todo, siempre que se conceda que es todo; y esto no se puede conceder, a no ser que se reconozca la existencia del género universal, lo cual es imposible respecto de ciertas cosas.

Tampoco en este sistema se puede explicar lo que viene después del número, como las longitudes, los planos, los sólidos; no se dice cómo estas cosas son y se hacen, ni cuáles son sus propiedades. Porque no pueden ser ideas; no son números; no son seres intermedios; este carácter pertenece a los seres matemáticos. Tampoco son seres perecederos. Es preciso admitir, por lo tanto, que es una cuarta especie de seres.

Finalmente, indagar en conjunto los elementos de los seres sin establecer distinciones, cuando la palabra elemento se toma en tan diversas acepciones,[88] es ponerse en la imposibilidad de encontrarlos, sobre todo, si se plantea de esta manera la cuestión: ¿cuáles son los elementos constitutivos? Porque seguramente no pueden encontrarse así los principios de la acción, de la pasión, de la dirección rectilínea; y si pueden encontrarse los principios, sólo respecto de las esencias. De suerte que buscar los elementos de todos los seres o imaginarse que se han encontrado, es una verdadera locura. Además, ¿cómo pueden averiguarse los elementos de todas las cosas? Evidentemente, para esto sería preciso no poseer ningún conocimiento anterior. El que aprende la geometría, tiene necesariamente conocimientos previos, pero nada sabe de antemano de los objetos de la geometría y de lo que se trata de aprender. Las demás ciencias se encuentran en el mismo caso. Por consiguiente, si como se pretende, hay una ciencia de todas las cosas, se abordará esta ciencia sin poseer ningún conocimiento previo. Porque toda ciencia se adquiere con el auxilio de conocimientos previos,[89] totales o parciales, ya proceda por

---

84 En esta frase se alude a la anterioridad y la posterioridad de naturaleza y esencia de que habla Aristóteles, v, 11, y que hace que de dos cosas, la una, la que es anterior, pueda existir sin la otra, mientras que la otra no puede existir sin la primera. De esta suerte el número es anterior a la línea, la línea al plano, el plano al sólido; porque la línea puede existir sin la superficie e independientemente de ella, pero no la superficie sin la línea.

85 Alusión a las doctrinas de Speusippo, de Eudoxio y de otros platonianos que casi se había hecho pitagóricos.

86 El exceso y el defecto.

87 Aristóteles define la Física: la ciencia de los seres susceptibles de movimiento. Véase principalmente el lib. VI. 1; y **Phisica Auscult.**

88 Vease en el lib. V, 3, las diversas acepciones de la palabra **elemento.**

89 "Toda ciencia, todo conocimiento inteligible, proviene de un conocimiento anterior." Esta proposición fundamental es la primera frase de los **Segundos Analíticos.**

vía de demostración, ya por definiciones; porque es preciso conocer antes, y conocer bien, los elementos de la definición. Lo mismo sucede con la ciencia inductiva.[90] De otro lado, si la ciencia de que hablamos fuese innata en nosotros, sería cosa sorprendente que el hombre, sin advertirlo, poseyese la más excelente de las ciencias.

Además, ¿cómo conocer cuáles son los elementos de todas las cosas, y llegar sobre este punto a la certidumbre? Porque ésta es otra dificultad. Se discutirá sobre los verdaderos elementos, como se discute con motivo de ciertas sílabas. Y así, unos dice que la sílaba xa se compone de c, de s y de a; otros pretenden, que en ella entra otro sonido distinto de todos los que se reconocen como elementos.[91] En fin, en las cosas que son percibidas por los sentidos, ¿el que esté privado de la facultad de sentir, las podrá percibir? Debería, sin embargo, conocerlas, si las ideas son los elementos constitutivos de todas las cosas, de la misma manera que los sonidos simples son los elementos de los sonidos compuestos.

CAPITULO 10

Resulta evidentemente de lo que precede, que las indagaciones de todos los filósofos recaen sobre los principios que hemos enumerado en la Física, y que no hay otros fuera de éstos. Pero estos principios han sido indicados de una manera oscura, y podemos decir que, en un sentido, se ha hablado de todos ellos antes que nosotros, y en otro, que no se ha hablado de ninguno. Porque la filosofía de los primeros tiempos, joven aún y en su primer arranque, se limita a hacer tanteos sobre todas las cosas. Empedocles, por ejemplo, dice que lo que constituye los huesos es la proporción.[92] Ahora bien, éste es uno de nuestros principios, la forma propia, la esencia de cada objeto. Pero es preciso que la proporción sea igualmente el principio esencial de la carne y de todo lo demás;[93] o si no, no es principio de nada.[94] La proporción es la que constituirá la carne, el hueso y cada uno de los demás objetos; no será la materia, no serán estos elementos de Empédocles, el fuego, la tierra, el agua y el aire. Empédocles se hubiera convencido indudablemente ante estas razones, si se le hubieran propuesto; pero él por sí no ha puesto enteramente en claro su pensamiento.

Hemos expuesto líneas antes la insuficiencia de la aplicación de los principios que han hecho nuestros predecesores. Pasemos ahora a examinar las dificultades que pueden ocurrir relativamente a los principios mismos. Este será un medio de facilitar la solución de las que pueden presentarse más tarde.

LIBRO CUARTO (G)

CAPITULO 1

Hay una ciencia que estudia el ser en tanto que ser y los accidentes propios del ser. Esta ciencia es diferente de todas las ciencias particulares, porque ninguna de ellas estudia en general el ser en tanto que ser. Estas ciencias sólo tratan de ser desde cierto punto de vista, y sólo desde este punto de vista estudian sus accidentes; en este caso están las ciencias matemáticas. Pero puesto que indagamos los principios, las causas más elevadas, es evidente que estos principios deben de tener una naturaleza propia. Por tanto, si los que han indagado los elementos de los seres buscaban estos principios, debían necesariamente estudiar los elementos del ser, no en tanto que accidentes, sino en

---

90 **Δι' ἐπαγωγῆς.** *. Llevar, conducir, para hacer que se admita una proposición negada, de otras proposiciones admitidas sin dificultad y con lo que se hace ver en seguida la íntima conexión con la primera, que es lo que se llama la inducción socrática. Véase los* **Diálogos** *de Platón y a Jenofonte. Esta inducción sólo tiene de común con la inducción baconiana el nombre. Ambas conducen a una generalización; pero el término de la inducción socrática está señalado de antemano por el que emplea la inducción, mientras que el método de Bacon es un método de descubrimientos que nos lleva de lo conocido a lo desconocido.*

91 *Es decir, que la letra doble es, según unos, una simple abreviación, y tiene, según otros, un sonido particular.*

92 *Arist.* **Del Alma,** *I, 5. "¿Cómo conoceré el alma, cómo percibiré por los sentidos el conjunto que resulta de una reunión de elementos? ¿Cómo sabré lo que es un dios, un hombre, la carne, un hueso, o cualquier otro compuesto? Un compuesto no es una reunión cualquiera de elementos: se necesita una proporción, una disposición particular. Así explica Empédocles la formación del hueso." Siguen tres versos de Empédocles, cuyo sentido es fácil de conocer, más cuyos detalles no han alcanzado a aclarar toda la sagacidad de los comentaristas. Véase las versiones tan diferentes de Bagolini,* **Syriam, and Petaph.** *XIII. f. 118; Patricci,* **Philop.** *and. lib. XIV, f. 66; Argiropulo,* **De ánima,** *I, 5, Brucker,* **Ad Scipionem Aquiliamun,** *pág. 169. Sepúlveda omitió los versos de Empédocles citados por Alejandro,* **Brand,** *pág. 587. Véase igualmente a Sturtc,* **Empedoclis carmina,** *págs. 409, 522, 599 y 600.*

93 *"Puesto que el hombre, los demás animales y las partes de los animales tienen una constitución que les es propia, es preciso indagar qué facultad, qué virtud particular constituye la carne, el hueso, la sangre... No basta conocer los elementos, el fuego, la tierra que entran en la composición..., es preciso conocer la forma más bien que la materia."* **De Partibus anim.** *I, 1, Bekk., pág. 640.*

94 *Todos los cuerpos, lo mismo que los huesos, se componen de elementos, la misma causa que obra en el primer caso, debe obrar en el otro.*

tanto que seres. Por esta razón debemos nosotros también estudiar las causas primeras del ser en tanto que ser.

CAPITULO 2

El ser se entiende de muchas maneras, pero estos diferentes sentidos se refieren a una sola cosa, a una misma naturaleza, no habiendo entre ellos sólo comunidad de nombre; más así como por **sano** se entiende todo aquello que se refiere a la salud, lo que la conserva, lo que la produce, aquello de que es ella señal y aquello que la recibe; y así como por **medicinal** puede entenderse todo lo que se relaciona con la medicina, y significar ya aquello que posee el arte de la medicina, o bien lo que es propio de ella, o finalmente lo que es obra suya, como acontece con la mayor parte de las cosas; en igual forma el ser tiene muchas significaciones, pero todas se refieren a un principio único. Tal cosa se llama ser, porque es una esencia; tal otra porque es una modificación de la esencia, porque es la dirección hacia la esencia, o bien es su destrucción, su privación, su cualidad, porque ella la produce, le da nacimiento, está en relación con ella; o bien, finalmente, porque ella es la negación de ser desde alguno de estos puntos de vista o de la esencia misma. En este sentido decimos que el no ser es, que él es el no ser. Todo lo comprendido bajo la palabra general de **sano**, es del dominio de una sola ciencia. Lo mismo sucede con todas las demás cosas: una sola ciencia estudia, no ya lo que comprende en sí mismo un objeto único, sino todo lo que se refiere a una sola naturaleza; pues, en efecto, éstos son, desde un punto de vista, atributos del objeto único de la ciencia.

Es, pues, evidente, que una sola ciencia estudiará igualmente los seres en tanto que seres. Ahora bien, la ciencia tiene siempre por objeto propio lo que es primero, aquello de que todo lo demás depende, aquello que es la razón de la existencia de las demás cosas. Si la esencia está en este caso, será preciso que el filósofo posea los principios y las causas de las esencias. Pero no hay más que un conocimiento sensible, una sola ciencia para un solo género; y así una sola ciencia, la gramática, trata de todas las palabras; y de igual modo una sola ciencia general tratará de todas las especies del ser y de las subdivisiones de estas especies.

Si, por otra parte el ser y la unidad son una misma cosa, si constituyen una sola naturaleza, puesto que se acompañan siempre mutuamente como principio y como causa, sin estar, sin embargo, comprendidos bajo una misma noción, importará poco que nosotros tratemos simultáneamente del ser y de la esencia; y hasta ésta será una ventaja. En efecto, **un hombre, ser hombre** y **hombre**, significan la misma cosa; nada se altera la expresión: **el hombre es**, por esta duplicación: **el hombre es hombre** o **el hombre es un hombre**. Es evidente que el ser no se separa de la unidad, ni en la producción ni en la destrucción. Asimismo la unidad nace y perece con el ser. Se ve claramente que la unidad no añade nada al ser por su adjunción, y, por último, que la unidad no es cosa alguna fuera del ser.

Además, la sustancia de cada cosa es una en sí y no accidentalmente. Y lo mismo sucede con la esencia. De suerte que tantas cuantas especies hay en la unidad, otras tantas especies correspondientes hay en el ser. Una misma ciencia tratará de lo que son en sí mismas estas diversas especies; estudiará, por ejemplo, la identidad y la semejanza, y todas las cosas de este género, así como sus opuestas; en una palabra, los contrarios; porque demostraremos en el examen de los contrarios,[1] que casi todos se reducen a este principio, la oposición de la unidad con su contrario.

La filosofía constará además de tantas partes como esencias hay; y entre estas partes habrá necesariamente una primera, una segunda. La unidad y el ser se subdividen en géneros, unos anteriores y otros posteriores; y habrá tantas partes de la filosofía como subdivisiones hay.[2] El filósofo se encuentra, en efecto, en el mismo caso que el matemático. En las matemáticas hay partes; hay una primera, una segunda,[3] y así sucesivamente.

Una sola ciencia se ocupa de los opuestos, y la pluridad es lo opuesto a la unidad; una sola y misma ciencia tratará de la negación y de la privación, porque en estos dos casos es tratar de la unidad, como que respecto de ella tiene lugar la negación o privación: privación simple, por ejemplo, cuando no se da la unidad en esto, o privación de la unidad en un género particular. La unidad tiene, por lo tanto, su contrario,[4] lo mismo en

---

1 *Véase la mayor parte del libro X y los libros XII. 10, y XIV, 1.*
2 *Hay la ciencia de los seres sensibles perecederos, y la ciencia de los seres sensibles eternos. Véase el libro VI. I.*
3 *La aritmética, la geometría, las partes de la geometría, etc.*
4 *Todo lo que difiere de la unidad, en el sentido en que es preciso entender aquí la palabra diferencia, es lo contrario de la unidad; porque lo que difiere de la unidad no es la unidad, es lo no-uno, y lo no-uno es lo contrario de la unidad.*

la privación que en la negación: la negación es la ausencia de tal cosa particular: bajo la privación hay igualmente alguna naturaleza particular, de la que se dice que hay privación. Por otra parte, la pluralidad es, como hemos dicho, opuesta a la unidad. La ciencia de que se trata se ocupará de lo que es opuesto a las cosas de que hemos hablado: a saber, de la diferencia, de la desemejanza, de la desigualdad y de los demás modos de este género, considerados, o en sí mismos, o con relación a la unidad y a la pluralidad. Entre estos modos será preciso colocar también la contrariedad, porque la contrariedad es una diferencia, y la diferencia entra en lo desemejante. La unidad se entiende de muchas maneras; y por tanto estos diferentes modos se entenderán lo mismo; mas, sin embargo, pertenecerá a una sola ciencia el conocerlos todos. Porque no se refieren a muchas ciencias sólo porque se tomen en muchas acepciones. Si no fuesen modos de la unidad, si sus nociones no pudiesen referirse a la unidad, entonces pertenecerían a ciencias diferentes. Todo se refiere a algo que es primero; por ejemplo, todo lo que se dice uno, se refiere a la unidad primera. Lo mismo debe de suceder con la identidad y la diferencia, y sus contrarios. Cuando se ha examinado en particular en cuántas acepciones se toma una cosa, es indispensable referir luego estas diversas acepciones a lo que es primero en cada categoría del ser; es preciso ver cómo cada una de ellas se liga con la significación primera. Y así, ciertas cosas reciben el nombre de ser y de unidad, porque los tienen en sí mismas; otras, porque los producen, y otras por alguna razón análoga. Es por tanto evidente, como hemos dicho en el planteamiento de las dificultades,[5] que una sola ciencia debe tratar de la sustancia y de sus diferentes modos; ésta era una de las cuestiones que nos habíamos propuesto.

El filósofo debe poder tratar todos estos puntos, porque si no perteneciera y fuera todo esto propio del filósofo, ¿quién ha de examinar, si Sócrates y Sócrates sentados son la misma cosa; si la unidad es opuesta a la unidad; qué es la oposición; cuántas maneras debe entenderse, y una multitud de cuestiones de este género? Puesto que los modos, de que hemos hablado, son modificaciones propias de la unidad en tanto que unidad, del ser, y no en tanto que números, líneas o fuego, es evidente que nuestra ciencia deberá estudiarlos en su esencia y en sus accidentes. El error de los que hablan de ellos no consiste en ocuparse de seres extraños a la filosofía, y sí en no decir nada de la esencia, la cual es anterior a estos modos. Así como el número en tanto que número tiene modos propios, por ejemplo, el impar, el par, la conmensurabilidad, la igualdad, el aumento, la disminución, modos todos ya del número en sí, ya de los números en sus recíprocas relaciones y lo mismo que el sólido, al mismo tiempo que pueda estar inmóvil o en movimiento, ser pesado o ligero, tiene también sus modos propios, en igual forma el ser en tanto que ser tiene ciertos modos particulares, y estos modos son objeto de las investigaciones del filósofo. La prueba de esto es que las indagaciones de los dialécticos y de los sofistas, que se disfrazan con el traje del filósofo, porque la sofística no es otra cosa que la apariencia de la filosofía, y los dialécticos disputan sobre todo, tales indagaciones, digo, son todas ellas relativas al ser. Si se ocupan de estos modos del ser, es evidentemente porque son del dominio de la filosofía, como que la dialéctica y la sofística se agitan en el mismo círculo de ideas que la filosofía. Pero la filosofía difiere de la una por los efectos que produce,[6] y de la otra por el género de vida que impone.[7] La dialéctica trata de conocer, la filosofía conoce; en cuanto a la sofística, no es más que una ciencia aparente y sin realidad.

Hay en los contrarios dos series opuestas, una de las cuales es la privación, y todos los contrarios pueden reducirse al ser y al no ser, a la unidad y a la pluralidad. El reposo,por ejemplo, pertenece a la unidad, el movimiento a la pluralidad. Por lo demás, casi todos los filósofos están de acuerdo en decir que los seres y la sustancia están formados de contrarios. Todos dicen que los principios son contrarios, adoptando los unos el impar y el par, otros lo caliente y lo frío, otros lo finito y lo infinito, otros la Amistad y la Discordia. Todos sus demás principios se reducen, al parecer, como aquellos, a la unidad y la pluralidad. Admitamos que efectivamente se reducen a esto. En tal caso, la unidad y la pluralidad son en cierto modo géneros bajo los cuales vienen a colocarse sin excepción alguna los principios reconocidos por

---

5 LIBRO III, 2.

6 Entre la filosofía y la dialéctica hay la misma diferencia que entre lo verdadero y lo probable; lo verdadero es irresistible: se puede rehusar el aceptar lo que es sólo probable.

7 Aun es más patente la diferencia entre el filósofo y el sofista, que entre el filósofo y el dialéctico: es la misma que entre el ser y el parecer. A lo que aspira el sofista es sólo a sorprender a los hombres, hacer creer en la ciencia que él no posee, y sacar partido de la credulidad del vulgo. El filósofo no pretende aparecer sino tal cual es, busca la verdad con el solo fin de conocer sin mira alguna de interés personal; su vida es un sacrificio perpetuo en honor a la ciencia.

los filósofos que nos han precedido.[8] De aquí resulta evidentemente que una sola ciencia debe ocuparse del ser en tanto que ser, porque todos los seres son o contrarios o compuestos de contrarios; y los principios de los contrarios son la unidad y pluralidad, las cuales entran en una misma ciencia, sea que se apliquen, o, como probablemente debe decirse con más verdad, que no se aplique cada una de ellas a una naturaleza única. Aunque la unidad se toma en diferentes acepciones, todos estos diferentes sentidos se refieren, sin embargo, a la unidad primitiva. Lo mismo sucede respecto a los contrarios; y por esta razón, aún no concediendo que el ser y la unidad son algo universal que se encuentra igualmente en todos los individuos o que se da fuera de los individuos (y quizá[9] no estén separados realmente de ellos), será siempre exacto que ciertas cosas se refieren a la unidad, y otras se derivan de la unidad.

Por consiguiente, no es al geómetra a quien toca[10] estudiar lo contrario, lo perfecto, el ser, la unidad, la identidad, lo diferente; él habrá de limitarse a reconocer la existencia de estos principios.

Por lo tanto, es muy claro que pertenece a una ciencia única estudiar el ser en tanto que ser, y los modos del ser en tanto que ser; y esta ciencia es una ciencia teórica, no sólo de las sustancias, sino también de sus modos, de los mismos de que acabamos de hablar, y también de la prioridad y de la posterioridad, del género y de la especie, del todo y de la parte y de las demás cosas análogas.

CAPITULO 3

Ahora tenemos que examinar si el estudio de lo que en las matemáticas se llama axiomas y el de la esencia, dependen de una ciencia única o de ciencias diferentes. Es evidente que este doble examen es objeto de una sola ciencia, y que esta ciencia es la filosofía. En efecto, los axiomas abrazan sin excepción todo lo que existe, y no tal o cual género de seres tomados aparte, con exclusión de los demás. Todas las ciencias se sirven de los axiomas, porque se aplican al ser en tanto que ser, y el objeto de toda ciencia es el ser. Pero no se sirven de ellos sino en la medida que basta a su propósito, es decir, en cuanto lo permiten los objetos sobre que recaen sus demostraciones. Y así, puesto que existen en tanto que seres en todas las cosas, porque éste es su carácter común, al que conoce el ser en tanto que ser, es a quien pertenece el examen de los axiomas.

Por esta razón, ninguno de los que se ocupan de las ciencias parciales, ni el geómetra, ni el aritmético, intenta demostrar ni la verdad ni la falsedad de los axiomas; y sólo exceptúo algunos de los físicos, por entrar esta indagación en su asunto. Los físicos son, en efecto, los únicos que han pretendido abrazar, en una sola ciencia, la naturaleza toda y el ser. Pero como hay algo superior a los seres físicos, porque los seres físicos no son más que un género particular del ser, al que trate de lo universal y de la sustancia primera es a quien pertenecerá igualmente estudiar este algo. La física es verdaderamente una especie de filosofía, pero no es la filosofía primera.

Por otra parte, en todo lo que dicen sobre el modo de reconocer la verdad de los axiomas, se ve que estos filósofos ignoran los principios mismos de la demostración.[11] Antes de abordar la ciencia, es preciso conocer los axiomas, y no esperar encontrarlos en el curso de la demostración.[12]

Es evidente que al filósofo, al que estudia lo que en toda esencia constituye su misma naturaleza, es a quien corresponde examinar los principios silogísticos. Conocer perfectamente cada uno de los géneros de los seres es tener todo lo que se necesita para poder afirmar los principios más ciertos de cada cosa. Por consiguiente,

---

8 *Aristóteles no admite, como podría creerse, que todos los seres provienen de los contrarios. Lo que quiere probar es que, aun ateniéndose a las opiniones de los antiguos, es imprescindible reconocer que el estudio del ser en tanto que ser y de sus propiedades es objeto de una ciencia única. Aristóteles refuta en el lib. XII, 10; XIV, 1, el principio que es base de todos los demás sistemas.*

9 Utitur tamen adverbio dubitandi quasi nunc supponens quae inferius probabuntur. *Santo Tomás, l. 4-í, a.*

10 Est ho quod dicitur de geometria, similiter es inteligendum in qualibet particulari scientia. Ibidem.

11 *No se refiere aquí a los dos tratados de Aristóteles que llevan el nombre de* **Analíticos**, *y donde expone las leyes de la demostración. La expresión tiene un sentido más general. Aristóteles alude evidentemente a todos los principios, a todos los procedimientos del razonamiento.*

12 *Ya hemos citado este pasaje de los* **Ultimos Analíticos**: *"Toda ciencia, todo conocimiento anterior." No es posible ascender hasta el infinito de conocimiento en conocimiento, es preciso pararse. Hay siempre algo que es la base de todas las demostraciones, y que no se demuestra. En cada ciencia particular éstos son precisamente los axiomas. Si se sube más alto, si se asciende hasta la verdad soberana; si se crea, no la ciencia de un género particular de seres, sino la ciencia del ser, entonces el único principio que no se demuestra, aquel en el que descansan todos los demás y del que todos los axiomas derivan su legitimidad; en una palabra, el principio de toda certidumbre, es este de que va a hablar Aristóteles, el principio de con*tradicción.

el que conoce los seres, en tanto que seres, es el que posee los principios más ciertos de las cosas. Ahora bien, éste es el filósofo.

Principio cierto por excelencia es aquel respecto del cual todo error es imposible. En efecto, el principio cierto por excelencia debe ser el más conocido de los principios, porque siempre se incurre en error respecto de las cosas que no se conocen y un principio que no tenga nada de hipotético, puesto que el principio, cuya posesión es necesaria para comprender las cosas, no es una suposición. Por último, el principio que hay necesidad de conocer para conocer lo que quiera que sea, es preciso poseerle también necesariamente, para abordar toda clase de estudios. Pero, ¿cuál es este principio? Es el siguiente: **es imposible que el mismo atributo pertenezca y no pertenezca al mismo sujeto, en un tiempo mismo, y bajo la misma relación**, etc. (no olvidemos aquí, para precavernos de las sutilezas lógicas, ninguna de las condiciones esenciales que hemos determinado en otra parte).[13]

Este principio, decimos, es el más cierto de los principios. Basta que se satisfagan las condiciones requeridas, para que un principio sea el principio cierto por excelencia. No es posible, en efecto, que pueda concebir nadie, que una cosa exista y no exista el mismo tiempo. Heráclito es de otro dictamen, según algunos; pero de que se diga una cosa no hay que deducir necesariamente que se piensa. Si, por otra parte, es imposible que en el mismo ser se den al mismo tiempo los contrarios (y a esta proposición es preciso añadir todas las circunstancias que la determinan habitualmente), y si, por último, dos pensamientos contrarios no son otra cosa que una afirmación que se niega a sí misma, es evidentemente imposible que el mismo hombre conciba al mismo tiempo que una misma cosa es y no es. Mentiría, por consiguiente, el que afirmase tener esta concepción simultánea, puesto que, para tenerla, sería preciso que tuviese simultáneamente los dos pensamientos contrarios. Al principio que hemos sentado van a parar en definitiva todas las demostraciones, porque es de suyo el principio de todos los demás axiomas.

CAPITULO 4

Ciertos filósofos, como ya hemos dicho, pretenden que una misma cosa puede ser y no ser, y que se pueden concebir simultáneamente los contrarios. Tal es la aserción de la mayor parte de los físicos. Nosotros acabamos de reconocer que es imposible ser y no ser al mismo tiempo, y fundados en esta imposibilidad hemos declarado que nuestro principio es el principio cierto por excelencia.

También hay filósofos que, dando una muestra de ignorancia, quieren demostrar este principio; porque es ignorancia no saber distinguir lo que tiene necesidad de demostración de lo que no la tiene.[14] Es absolutamente imposible demostrarlo todo, porque sería preciso caminar hasta el infinito; de suerte que no resultaría demostración. Y si hay verdades que no deben demostrarse, dígasenos qué principio, como no sea el expuesto, se encuentra en semejante caso.

Se puede, sin embargo, asentar, por vía de refutación, esta imposibilidad de los contrarios. Basta que el que niega el principio dé un sentido a sus palabras. Si no le da ninguno. sería ridículo intentar responder a un hombre, que no puede dar razón ninguna. Un hombre semejante, un hombre privado de razón, se parece a una planta. Y Combatir por vía de refutación, es en mi opinión una cosa distinta que demostrar. El que demostrase el principio, incurriría, al parecer, en una petición de principio. Pero si se intenta dar otro principio como causa de éste de que se trata, entonces habrá refutación, pero no demostración.

Para desembarazarse de todas las argucias, no basta pensar o decir que existe o que no existe alguna cosa, porque podría creerse que esto era una petición de principio, y necesitamos designar un objeto a nosotros mismos y a los demás. Es imprescindible hacerlo así, puesto que de este modo se da un sentido a las palabras, y el hombre para quien no tuviese sentido, no podría ni entenderse consigo mismo, ni hablar a los demás. Si se concede este punto, entonces habrá demostración, porque habrá algo de determinado y de fijo. Pero el que demuestra no es la causa de la demostración, sino aquel a quien ésta se dirige. Comienza por destruir todo lenguaje, y admite en seguida que se puede hablar. Por último, el que concede que las palabras tienen un sentido, concede igualmente que hay algo de verdadero, independiente de toda demostración. De aquí la imposibilidad de los contrarios.

---

13 *Alusión a los dos tratados* **De interpretatione.** *Bekk., pág. 16. y* **De Sophisticis elenchis,** *donde Aristoteles determina bajo qué condiciones son dos cosas contradictorias.*

14 **De partibus animal.,** *lib. I. cap. I. Bekk., pág. 639.*

Ante todo queda, por tanto, fuera de duda esta verdad; que el nombre significa que tal cosa es o que no es. De suerte que nada absolutamente puede ser y no ser de una manera dada. Admitamos, por otra parte, que la palabra hombre designa un objeto; y sea este objeto el animal bípedo. Digo que en este caso, este nombre no tiene otro sentido que el siguiente: si el animal de dos pies es el hombre, y el hombre es una esencia, la esencia del hombre es el ser un animal de dos pies.

Es hasta indiferente para la cuestión, que se atribuya a la misma palabra muchos sentidos, con tal que de antemano se los haya determinado. Es preciso entonces unir a cada empleo de una palabra otra palabra. Supongamos, por ejemplo, que se dice: la palabra hombre significa, no un objeto único, sino muchos objetos, cada uno de cuyos objetos tiene un nombre particular, el animal, el bípedo. Añádese todavía un mayor número de objetos, pero determinad su número, y unid la expresión propia a cada empleo de la palabra. Si no se añadiese esta expresión propia, si se pretendiese que la palabra tiene una infinidad de significaciones, es claro que no sería ya posible entenderse. En efecto, no significar un objeto uno, es no significar nada. Y si las palabras no significan nada, es de toda imposibilidad que los hombres se entiendan entre sí, decimos, más, que se entiendan ellos mismos. Si el pensamiento no recae sobre un objeto uno, todo pensamiento sea posible, es preciso dar un nombre determinado al objeto del pensamiento.

El hombre como dijimos antes, designa la esencia, y designa un objeto único; por consiguiente ser hombre no puede significar lo mismo que no ser hombre, si la palabra hombre significa una naturaleza determinada, y no sólo los atributos de un objeto determinado. En efecto, las expresiones: ser determinado, no tiene, para nosotros, el mismo sentido. Si no fuera así, las palabras músico, blanco y hombre, significarían una sola y misma cosa. En este caso todos los seres serían un solo ser, porque todas las palabras serían sinónimas. Finalmente, sólo bajo la relación de la semejanza de la palabra, podría una misma cosa ser y no ser; por ejemplo, si lo que nosotros llamamos hombre, otros le llamasen no-hombre. Pero la cuestión no es saber si es posible que la misma cosa sea y no sea al mismo tiempo el hombre nominalmente, sino si puede serlo realmente.

Si hombre y no-hombre no significasen cosas diferentes, no ser hombre no tendría evidentemente un sentido diferente de ser hombre. Y así, ser hombre sería no ser hombre, y habría entre ambas cosas identidad, porque esta doble expresión que representa una noción única, significa un objeto único, lo mismo que vestido y traje. Y si hay identidad, ser hombre y no ser hombre significan un objeto único; pero hemos demostrado antes que estas dos expresiones tienen un sentido diferente.

Por consiguiente, es imprescindible decir, si hay algo que sea verdad, que ser hombre es ser un animal de dos pies, porque éste es el sentido que hemos dado a la palabra hombre. Y si esto es imprescindible, no es posible que en el mismo instante este mismo ser no sea un animal de dos pies, lo cual significaría que es necesariamente imposible que este ser sea un hombre. Por lo tanto tampoco es posible que pueda decirse con exactitud al mismo tiempo, que el mismo ser es un hombre y que no es un hombre.

El mismo razonamiento se aplica igualmente en el caso contrario. Ser hombre y no ser hombre significan cosas diferentes. Por otra parte, ser blanco y ser hombre no son la misma cosa; pero las otras dos expresiones son más contradictorias, y difieren más por el sentido.

Si se llega hasta pretender que ser blanco y ser hombre signifiquen una sola y misma cosa, repetiremos lo que ya dijimos: habrá identidad entre todas las cosas, y no solamente entre las opuestas. Si esto no es admisible, se sigue que nuestra proposición es verdadera. Basta que nuestro adversario responda a la pregunta. En efecto, nada obsta a que el mismo ser sea hombre y blanco y otra infinidad de cosas además. Lo mismo que si se plantea esta cuestión: ¿es o no cierto que tal objeto es un hombre? Es preciso que el sentido de la respuesta esté determinado, y que no se vaya a añadir que el objeto es grande, blanco, porque siendo infinito el número de los accidentes, no se pueden enumerar todos; y es necesario o enumerarlos todos o no enumerar ninguno. De igual modo, aunque el mismo ser sea una infinidad de cosas, como hombre, no hombre, etc., a la pregunta: ¿es éste un hombre? no debe responderse que es al mismo tiempo no hombre, a menos que no se añadan a la respuesta todos los accidentes, todo lo que el objeto es y no es. Pero conducirse de esta manera, no es discutir.

Por otra parte, admitir semejante principio, es destruir completamente toda sustancia y toda esencia. Pues en tal caso resultaría que todo es

accidente; y es preciso negar la existencia de lo que constituye la existencia del hombre y la existencia del animal; porque si lo que constituye la existencia del hombre es algo, este algo no es ni la existencia del no-hombre, ni la no-existencia del hombre. Por lo contrario, éstas son negaciones de este algo, puesto que lo que significaba era un objeto determinado, y que este objeto era una esencia. Ahora bien, significar la esencia de un ser es significar la identidad de su existencia. Luego, si lo que constituye la existencia del hombre es lo que constituye la existencia de no-hombre o lo que constituye la existencia del hombre, no habrá identidad. De suerte que es preciso que ésos de que hablamos digan que no hay nada que esté marcado con el sello de la esencia y de la sustancia, sino que todo es accidente. En efecto, he aquí lo que distingue la esencia del accidente: la blancura, en el hombre, es un accidente; y la blancura es un accidente en el hombre, porque es blanco, pero no es la blancura.

Si se dice que todo es accidente, ya no hay género primero,[15] puesto que siempre el accidente designa el atributo de un sujeto. Es preciso, por lo tanto, que se prolongue hasta el infinito la cadena de los accidentes. Pero esto es imposible. Jamás hay más de dos accidentes ligados el uno al otro. El accidente no es nunca un accidente de accidente, sino cuando estos dos accidentes son los accidentes del mismo sujeto. Tomamos por ejemplo blanco y músico. Músico no es blanco, sino porque lo uno y lo otro son accidentes del hombre. Pero Sócrates no es músico porque Sócrates y músico sean los accidentes de otro ser. Hay, pues, que distinguir dos casos. Respecto de todos los accidentes que se dan en el hombre como se da aquí la blancura en Sócrates,[16] es imposible ir hasta el infinito: por ejemplo, a Sócrates blanco es imposible unir además otro accidente. En efecto, una cosa una no es el producto de la colección de todas las cosas. Lo blanco no puede tener otro accidente, por ejemplo, lo músico. Porque músico no es tampoco el atributo de lo blanco, como lo blanco no lo es de lo músico. Esto se entiende respecto al primer caso, en el que lo músico en Sócrates era el ejemplo.[17] En este último caso, el accidente jamás es accidente de accidente; sólo los accidentes del otro género pueden serlo.[18]

Por consiguiente, no puede decirse que todo es accidente. Hay, pues, algo determinado, algo que lleva el carácter de la esencia; y si es así, hemos demostrado la imposibilidad de la existencia simultánea de atributos contradictorios.

Aún hay más. Si todas las afirmaciones contradictorias relativas al mismo ser son verdaderas al mismo tiempo, es evidente que todas las cosas serán entonces una cosa única. Una nave, un muro y un hombre deben ser la misma cosa, si todo se puede afirmar o negar de todos los objetos, como se ven obligados a admitir los que adoptan la proposición de Protágoras.[19] En efecto, si se cree que el hombre no es una nave, evidentemente el hombre no será una nave. Y por consiguiente el hombre es una nave, puesto que la afirmación contraria es verdadera. De esta manera llegamos a la proposición de Anaxágoras. Todas las cosas están confundidas. De suerte que nada existe que sea verdaderamente uno. El objeto de los discursos de estos filósofos es al parecer lo indeterminado, y cuando creen hablar de ser, hablan de no ser. Porque lo indeterminado es el ser en potencia y no en acto.

Añádase a esto que los filósofos de que hablamos deben llegar hasta decir que se puede afirmar o negar todo de todas las cosas. Sería absurdo, en efecto, que un ser tuviese en sí su propia negación, y no tuviese la negación de otro ser que no está en él. Digo, por ejemplo, que si es cierto que el hombre no es un hombre, evidentemente es cierto igualmente que el hombre no es una nave. Si admitimos la afirmación, no es preciso admitir igualmente la negación. ¿Admitiremos por lo contrario la negación más bien que la afirmación? Pero en este caso la negación de la nave se encuentra en el hombre más bien que la suya propia. Si el hombre tiene en sí esta última, tiene por consiguiente la de la nave, y si tiene la de la nave, tiene igualmente la afirmación opuesta.

Además de esta consecuencia, es preciso también que los que admiten la opinión de Protágoras sostengan que nadie está obligado a admitir ni la afirmación, ni la negación. En efecto, si es cierto que el hombre es igualmente el no-hombre, es evidente que ni el hombre ni el no-hombre podrían

---

15 Aristóteles entiende evidentemente, por este primer universal, el género primero, la categoría primera, es decir, la esencia. Todos los géneros son universales, lib. XII, 1; y la esencia es el género primero. **Categorías**, *5.*

16 En el caso en que dos accidentes son accidentes del mismo sujeto.

17 En el caso en que está de una parte la sustancia, de la otra el accidente: "Sócrates no es músico porque Sócrates y músico sean", etc.

18 Con la restricción hace poco expresada; a condición que ambos serán accidentes del mismo sujeto.

19 El hombre, según Protágoras, es la medida de todas las cosas. Por consiguiente, todo lo que parece es verdadero, todo es igualmente verdadero, y las afirmaciones contradictorias son verdaderas al mismo tiempo.

existir, porque es preciso admitir al mismo tiempo las dos negaciones de estas dos afirmaciones. Si de la doble afirmación de su existencia se forma una afirmación única, compuesta de estas dos afirmaciones, es preciso admitir la negación única que es opuesta a aquélla.

Pero aún hay más. O se verifica esto con todas las cosas, y lo blanco es igualmente lo no-blanco, el ser el no-ser, y lo mismo respecto de todas las demás afirmaciones y negaciones; o el principio tiene excepciones, y se aplica a ciertas afirmaciones y negaciones, y no se aplica a otras. Admitamos que no se aplica a todas, y en este caso, respecto a las exceptuadas hay certidumbre. Si no hay excepción alguna, entonces es preciso, como se dijo antes, o que todo lo que se afirme se niegue al mismo tiempo, y que todo lo que se niegue al mismo tiempo se afirme; o que todo lo que se afirme al mismo tiempo se niegue por una parte, mientras que por otra, por lo contrario, todo lo que se niegue no se afirmaría al mismo tiempo. Pero en este último caso, habría algo que no existiría realmente. Esta sería una opinión cierta. Ahora bien, si el no-ser es algo cierto y conocido, la afirmación contraria debe ser más cierta aún. Pero si todo lo que se niega, se afirma igualmente, la afirmación entonces es necesaria. Y en este caso, o los dos términos de la proposición pueden ser verdaderos, cada uno de por sí y separadamente por ejemplo, si digo que esto es blanco, y después digo que esto no es blanco; o no son verdaderos. Si no son verdaderos pronunciados separadamente, el que los pronuncia no los pronuncia, y realmente no resulta nada, y bien, ¿cómo seres no existentes pueden hablar o caminar? Y además todas las cosas serían en este caso una sola cosa, como antes dijimos, y entre un hombre, un dios y una nave, habría identidad. Ahora bien, si lo mismo sucede con todo objeto, un ser no difiere de otro ser. Porque si difiriesen, esta diferencia sería una verdad y un carácter propio. En igual forma, si se puede, al distinguir, decir la verdad, se seguiría lo que acabamos de decir, y además que todo el mundo diría la verdad, y que todo el mundo mentiría, y que reconocería cada uno su propia mentira. Por otra parte, la opinión de estos hombres no merece verdaderamente serio examen. Sus palabras no tienen ningún sentido; porque no dicen que las cosas son así, o que no son así, sino que son y no son así al mismo tiempo. Después viene la negación de estos dos términos; y dicen que no es así ni no así, sino que es así y no así.[20] Si no fuera así, habría ya algo de determinado. Finalmente, si cuando la afirmación es verdadera, la negación es falsa, y si cuando ésta es verdadera, la afirmación es falsa, no es posible que la afirmación y la negación de una misma cosa estén señaladas al mismo tiempo con el carácter de la verdad.

Pero quizá se responderá que es esto mismo lo que se sienta por principio. ¿Quiere decir esto que el que piense que tal cosa es así o que no es así, estará en lo falso, mientras que el que diga lo uno y lo otro estará en lo cierto? Pues bien, si el último dice, en efecto, la verdad, ¿qué otra cosa quiere decir esto si no que tal naturaleza entre los seres dice la verdad?? Pero si no dicen la verdad, y la dice más bien el que sostiene que la cosa es de tal o cual manera, ¿cómo podrían existir estos seres y esta verdad, al mismo tiempo que no existiesen tales seres y tal verdad? Si todos los hombres dicen igualmente la falsedad y la verdad, tales seres no pueden ni articular un sonido, ni discurrir, porque dicen al mismo tiempo una cosa y no la dicen. Si no tienen concepto de nada, si piensan y no piensan a la vez, ¿en qué se diferencian de las plantas?

Es, pues, de toda evidencia, que nadie piensa de esa manera, ni aun los mismos que sostienen esta doctrina. ¿Por qué, en efecto, toman el camino de Megara[21] en vez de permanecer en reposo en la convicción de que andan? ¿Por qué, si encuentran pozos y precipicios al dar sus paseos en la madrugada, no caminan en línea recta, y antes bien toman sus precauciones, como si creyesen que no es a la vez bueno y malo caer en ellos? Es evidente que ellos mismos creen que ello es mejor y aquello peor. Y si tienen este pensamiento, necesariamente conciben que tal objeto es un hombre, que tal otro no es un hombre, que esto es dulce,que aquello no lo es. En efecto, no van en busca igualmente de todas las cosas, ni dan a todo el mismo valor; si creen que les interesa beber agua o ver a un hombre, en el acto van en busca de estos objetos. Sin embargo, de otro modo deberían conducirse si el hombre y el no-hombre fuesen idénticos entre sí. Pero, como hemos dicho, nadie deja de ver que deben evitarse unas cosas y no evitarse otras. De suerte que todos los hombres tienen, al parecer, la idea de la existencia real, si no de todas las cosas, por lo menos de lo mejor y de lo peor.[22]

20 **Neque ita neque non ita, sed ita et non ita.**

21 *Pequeña ciudad, pero célebre, situada entre Atenas y Corinto, a poca distancia del golfo Sarónico.*

22 *Asclepio relaciona con el sistema que Aristoteles acaba de combatir, la opinion de los maniqueos sobre el doble principio. Hay quizá alguna analogia; pero Asclepio extrema las consecuencias al identificar la opinion de los maniqueos con la de los antiguos sobre la certidumbre. Por otra parte, las expresiones injuriosas y las burlas de que se vale no acusan de parte de él, sobre este punto, una gran imparcialidad. Véase* **Schol.**, *pág. 666.*

Pero aun cuando el hombre no tuviese la ciencia, aun cuando sólo tuviese opiniones, sería preciso que se aplicase mucho más todavía al estudio de la verdad; al modo que el enfermo se ocupa más de la salud que el hombre que está sano. Porque el que sólo tiene opiniones, si se le compara con el que sabe, está, en respecto a la verdad, en estado de enfermedad.

Por otra parte, aun suponiendo que las cosas son y no son de tal manera, el más y el menos existiría todavía en la naturaleza de los seres. Nunca se podrá sostener que dos y tres son de igual modo números pares. Y el que piense que cuatro y cinco son la misma cosa, no tendrá un pensamiento falso de grado igual al del hombre que sostuviese que cuatro y mil son idénticos. Si hay diferencia en la falsedad, es evidente que el primero piensa una cosa menos falsa. Por consiguiente está más en lo verdadero. Luego, si lo que es más una cosa, es lo que se aproxima más a ella, debe haber algo verdadero, de lo cual será lo más verdadero más próximo. Y si esto verdadero no existiese, por lo menos hay cosas más ciertas y más próximas a la verdad que otras, y henos aquí desembarazados de esta doctrina horrible, que condena el pensamiento a no tener objeto determinado.

CAPITULO 5

La doctrina de Protágoras parte del mismo principio que ésta de que hablamos, y si la una tiene o no fundamento, la otra se encuentra necesariamente en el mismo caso. En efecto, si todo lo que pensamos, si todo lo que nos parece, es la verdad, es preciso que todo sea al mismo tiempo verdadero y falso. La mayor parte de los hombres piensan diferentemente los unos de los otros; y los que no participan de nuestras opiniones, los consideramos que estan en el error. La misma cosa es por lo tanto y no es. Y si así sucede, es necesario que todo lo que aparece sea la verdad; porque los que están en el error y los que dicen verdad, tienen opiniones contrarias. Si las cosas son como acaba de decirse, todas igualmente dirán la verdad. Es por lo tanto evidente que los dos sistemas en cuestión parten del mismo pensamiento.

Sin embargo, no debe combatirse de la misma manera a todos los que profesan estas doctrinas. Con los unos hay que emplear la persuasión, y con los otros la fuerza de razonamiento. Respecto de todos aquellos que han llegado a esta concepción por la duda, es fácil curar su ignorancia; entonces no hay que refutar argumentos, y basta dirigirse a su inteligencia. En cuanto a los que profesan esta opinión por sistema, el remedio que debe aplicarse es la refutación, así por medio de los sonidos que pronuncian, como de las palabras de que se sirven.[23]

En todos los que dudan, el origen de esta opinión nace del cuadro que presentan las cosas sensibles. En primer lugar, han concebido la opinión de la existencia simultánea en los seres, de los contradictorios y de los contrarios, porque veían la misma cosa producir los contrarios. Y si no es posible que el no-ser devenga o llegue a ser, es preciso que en el objeto preexistan el ser y el no-ser. Todo está mezclado en todo, como dice Anaxágoras, y con él Demócrito, porque, según este último, lo vacío y lo lleno se encuentran, así lo uno como lo otro, en cada porción de los seres; siendo lo lleno el ser y lo vacío el no-ser.

A los que deducen estas consecuencias diremos que, desde un punto de vista, es exacta su aserción; pero que, desde otro, están en un error. El ser se toma en un doble sentido.[24] Es posible en cierto modo que el no-ser produzca algo, y en otro modo esto es imposible. Puede suceder que el mismo objeto sea al mismo tiempo ser y no-ser, pero no desde el mismo punto de vista del ser. En potencia es posible que la misma cosa represente los contrarios; pero en acto, esto es imposible. Por otra parte, nosotros reclamaremos de los mismos de que se trata el concepto de la existencia en el mundo de otra sustancia, que no es susceptible ni de movimiento, ni de destrucción, ni de nacimiento.[25]

El cuadro de los objetos sensibles es el que ha creado en algunos la opinión de la verdad de lo que aparece. Según ellos, no es a los más ni tampoco a los menos, a quienes pertenece juzgar de la verdad. Si gustamos una misma cosa, parecerá dulce a los unos, amarga a los otros. De suerte que si todo el mundo estuviese enfermo, o todo el mundo hubiese perdido la razón y sólo dos o tres estuviesen en buen estado de salud y en su sano juicio, estos últimos serían entonces los enfermos y los insensatos, y no los primeros. Por otra parte, las cosas parecen a la mayor parte de los animales lo contrario de lo que nos parecen a nosotros, y cada individuo, a pesar de su identidad, no juzga siempre de la misma manera por los sentidos. ¿Qué

---

23 *Véase antes el cap. IV.*
24 *El ser en potencia y el ser en acto.*
25 *Véase el lib. XII, 6.*

sensaciones son verdaderas? ¿Cuáles son falsas? No se podría saber; esto no es más verdadero que aquello, siendo todo igualmente verdadero. Y así Demócrito pretende o que no hay nada verdadero o que no conocemos la verdad. En una palabra, como, según su sistema, la sensación constituye el pensamiento, y como la sensación es una modificación del sujeto, aquella que parece a los sentidos es necesariamente en su opinión la verdad.

Tales son los motivos por los que Empédocles, Demócrito, y, puede decirse, todos los demás se han sometido a semejantes opiniones. Empédocles afirma que un cambio en nuestra manera de ser cambia igualmente nuestro pensamiento.

El pensamiento existe en los hombres en razon de la impresión del momento.[26]

y en otro pasaje dice:

Siempre se verifica en razón de los cambios que se operan en los hombres.

El cambio en su pensamiento.[27]

Parménides se expresa de la misma manera:

Como es en cada hombre la organización de sus miembros flexibles.

Tal es igualmente la inteligencia de cada hombre; porque es.

La naturaleza de los miembros la que constituye el pensamiento en los hombres.

En todos y cada uno: cada grado de la sensación es un grado del pensamiento.[28]

Se refiere también de Anaxágoras, que dirigía esta sentencia a algunos de sus amigos: **"Los seres son para vosotros tales como los concibáis."** También se pretende que Homero, al parecer, tenía una opinión análoga, porque representa a Héctor delirando por efecto de su herida, **tendido en tierra, trastornada su razón**; como se creyese que los hombres en delirio tienen también razón, pero que esta razón no es ya la misma. Evidentemente, si el delirio y la razón son ambos la razón, los seres a su vez son a la par lo que son y lo que no son.

La consecuencia que sale de semejante principio es realmente desconsoladora. Si son éstas efectivamente las opiniones de los hombres que mejor han visto toda la verdad posible, y son estos hombres los que la buscan con ardor y que la aman; si tales son las doctrinas que profesan sobre la verdad, ¿cómo abordar sin desaliento los problemas filosóficos? Buscar la verdad ¿no sería ir en busca de sombras que desaparecen?

Lo que motiva la opinión de estos filósofos es que, al considerar la verdad en los seres, no han admitido como seres más que las cosas sensibles. Y bien, lo que se encuentra en ellas es principalmente lo indeterminado y aquella especie de ser de que hemos hablado antes.[29] Además, la opinión que profesan es verosímil pero no verdadera. Esta apreciación es más equitativa que la crítica que Epicarmo hizo de Xenófanes.[30] Por último, como ven que toda la naturaleza sensible está en perpetuo movimiento, y que no se puede juzgar de la verdad de lo que muda, pensaron que no se puede determinar nada verdadero sobre lo que muda sin cesar y en todos sentidos. De estas consideraciones nacieron otras doctrinas llevadas más lejos aún. Por ejemplo, la de los filósofos que se dicen de la escuela de Heráclito; la de Cratilo, que llegaba hasta creer que no es preciso decir nada. Se contentaba con mover un dedo y consideraba como reo de un crimen a Heráclito, por haber dicho que no se pasa dos veces un mismo río;[31] en su opinión no se pasa ni una sola vez.[32]

Convendremos con los partidarios de este sistema, en que el objeto que muda les da en el acto mismo de cambiar un justo motivo para no creer en su existencia. Aún es posible discutir este punto. La cosa que cesa de ser participa aún de lo que ha dejado de ser, y necesariamente participa ya de aquello que deviene o se hace. En general, si un ser perece, habrá aún en él ser; y si deviene, es indispensable que aquello de donde sale y aquello que le hace devenir tenga una existencia, y que esto no continúe así hasta el infinito.

---

26 *Sturtz*, Emped., *pág. 527.*
27 *Sturtz, pág. 528.*
28 *Simón Karsten*, Parmenidis Eleat. Carm, reliq., *pág. 46.*
29 *El ser en potencia.*
30 *El poeta Epicarmo se había burlado en sus comedias de las doctrinas y de la persona de Xenófanes. Asclep.* Schol., *pág. 671, cod, reg. idem.*
31 *En la segunda vez ya habrá pasado el agua, y no será el mismo río. Los objetos sensibles están, como el río en un perpetuo flujo, sólo la primera impresión puede llamarse verdadera; es verdadero lo que parece.*
32 *La impresión sensible dura; y por corta que pueda ser su duración, el objeto ha mudado mientras que ella duraba. No se puede, pues, afirmar que lo que parece, parece realmente, o como cree Heráclito, que lo que parece es verdadero. La palabra es siempre engañosa, porque viene después del cambio; sólo el gesto, porque no indica más que el estado actual, instantáneo, del objeto, que cae bajo los sentidos, sólo el gesto designa lo que es el objeto.*

Pero dejemos aparte estas consideraciones y hagamos notar que mudar bajo la relación de la cantidad y mudar bajo la relación de la cualidad no son una misma cosa. Concedemos que los seres, bajo la relación de la cantidad, no persisten; pero es por la forma como conocemos lo que es. Podemos dirigir otro cargo a los defensores de esta doctrina. Viendo estos hechos por ellos observados sólo en el corto número de los objetos sensibles, ¿por qué entonces han aplicado su sistema al mundo entero? Este espacio que nos rodea, el lugar de los objetos sensibles, único que está sometido a las leyes de la destrucción y de la producción, no es más que una porción nula, por decirlo así, del universo. De suerte que hubiera sido más justo absolver a este bajo mundo en favor del mundo celeste, que no condenar el mundo celeste a causa del primero. Finalmente, como se ve, podemos repetir aquí una observación que ya hemos hecho. Para refutar a estos filósofos no hay más que demostrarles que existe una naturaleza inmóvil, y convencerlos de su existencia.

Además, la consecuencia de este sistema es, que pretender que el ser y el no-ser existen simultáneamente, es admitir el eterno reposo, más bien que el movimiento eterno. No hay, en efecto, cosa alguna en que pueden transformarse los seres, puesto que todo existe en todo.

Respecto a la verdad, muchas razones nos prueban que no todas las apariencias son verdaderas. Por el pronto, la sensación misma no nos engaña sobre su objeto propio; pero la idea sensible no es lo mismo que la sensación. Además, con razón debemos extrañar que esos mismos de quienes hablamos permanezcan en la duda en frente de preguntas como las siguientes: ¿Las magnitudes, así como los colores, son realmente tales como aparecen a los hombres que están lejos de ellas, o como los ven los que están cerca? ¿Son tales como aparecen en los hombres sanos o como los ven los enfermos? ¿La pesantez es tal como parece por su peso a los de débil complexión, o bien lo que parece a los hombres robustos? ¿La verdad es lo que se ve durmiendo o lo que se ve durante la vigilia? Nadie, evidentemente, cree que sobre todos estos puntos quepa la menor incertidumbre. ¿Hay alguno, que soñando que está en Atenas, en el acto de hallarse en Africa, se vaya a la mañana, dando crédito al sueño, al Odeón?[33] Por otra parte, y Platón es quien hace esta observación, la opinión del ignorante no tiene, en verdad, igual autoridad que la del médico, cuando se trata de saber, por ejemplo, si el enfermo recobrará o no la salud.[34] Por último, el testimonio de un sentido respecto de un objeto que le es extraño, y aunque se aproxime a su objeto propio, no tiene un valor igual a su testimonio respecto de su objeto propio, del objeto que es realmente el suyo. La vista es la que juzga de los colores y no el gusto; y el gusto el que juzga de los sabores y no la vista. Ninguno de estos sentidos, cuando se le aplica a un tiempo al mismo objeto, deja nunca de decirnos que este objeto tiene o no a la vez tal propiedad. Voy más lejos aún. No puede negarse el testimonio de un sentido porque en distintos tiempos esté en desacuerdo consigo mismo; el cargo debe dirigirse al ser que experimenta la sensación. El mismo vino, por ejemplo, sea porque él haya mudado, sea porque nuestro cuerpo haya mudado, nos parecera ciertamente dulce en un instante y lo contrario en otro. Pero no es lo dulce lo que deja de ser lo que es; jamás se despoja de su propiedad esencial; siempre es cierto que un sabor dulce es dulce, y lo que tenga un sabor dulce tendrá necesariamente para nosotros este carácter esencial.

Ahora bien, esta necesidad es la que destruye estos sistemas de que se trata; así como niegan toda esencia, niegan igualmente que haya nada de necesario, puesto que lo que es necesario no puede ser a la vez de una manera y de otra. De suerte que si hay algo necesario, los contrarios no podrán existir a la vez en el mismo ser. En general, si sólo existiese lo sensible, no habría nada, porque nada puede haber sin la existencia de los seres animados que puedan percibir lo sensible; y quizá entonces sería cierto decir que no hay objetos sensibles ni sensaciones, porque todo esto es en la hipótesis una modificación del ser que siente. Pero que los objetos que causan la sensación no existan, ni aun independientemente de toda sensación, es una cosa imposible. La sensación no es sensación por sí mismo, sino que hay otro objeto fuera de la sensación y cuya existencia es necesariamente anterior a la sensación. Porque el motor es, por su naturaleza, anterior al objeto en movimiento; y aun admitiendo que en el caso de que se trata

---

33 *Asclepio* **Schol.**, *pág. 673, entiende aquí por Odeón la orquesta del teatro. Se trata, más bien, del edificio construido por Pericles; donde los cantores más hábiles iban a disputar el premio de la música, y que era el sitio de recreo de los atenienses. Véase Cood. Regg. mss. 1 y* 2., **Schol., página 673.**

34 *Protágoras, XII, pág. 322. "La medicina ha sido dada a uno solo para servicio de muchos que tienen conocimiento de ella." Alejandro remite a este pasaje de Platón. Nosotros añadiremos este otro.* **República**, *lib. III: "Sin embargo, la verdad tiene derecho a que se le tenga en cuenta. Si hemos tenido razón para decir que la mentira, inútil para los dioses, es algunas veces un remedio útil para los hombres, es claro que sólo puede aplicarse a los médicos y no a todo el mundo indiferentemente".*

la existencia de los dos términos es correlativa, nuestra proposición no es por eso menos cierta.

CAPITULO 6

Veamos una dificultad que se proponen los más de estos filósofos, unos de buena fe y otros por el solo gusto de disputar. Preguntan quién juzgará de la salud y, en general, quién es el que juzgará con acierto en todo caso. Ahora bien, hacerse semejante pregunta equivale a preguntarse si en el mismo acto que uno la hace está dormido o despierto. Todas las dificultades de este género tienen un mismo valor. Estos filósofos creen que se puede dar razón de todo porque busca un principio, y quieren arribar a él por el camino de la demostración. Pero sus mismos actos prueban que no están persuadidos de la verdad de lo que anticipan, incurren en el error de que ya hemos hablado, quieren darse razón de cosas respecto de las que no hay razón. En efecto, el principio de la demostración no es una demostración, y sería fácil convencer de ello a los que dudan de buena fe, porque esto no es difícil de comprender. Pero los que sólo quieren someterse a la fuerza del razonamiento exigen un imposible, piden que se les ponga en contradicción, y comienzan por admitir los contrarios.

Sin embargo, si no es todo relativo, si hay seres en sí, no podrá decirse que todo lo que parece es verdadero, porque lo que parece parece a alguno. De suerte que decir que todo lo que aparece es verdadero, equivale a decir que todo es relativo. Los que exigen una demostración lógica deben tener en cuenta lo siguiente: es preciso que admitan, si quieren entrar en una discusión, no que lo que aparece es verdadero sino que lo que aparece es verdadero para aquel a quien aparece cuando y cómo le aparece. Si se prestan a entrar en discusión, y no quieren añadir estas restricciones a su principio, caerán bien pronto en la opinión de la existencia de los contrarios. En efecto, puede suceder que la misma cosa parezca a la vista que es miel y no lo parezca al paladar; que las cosas no parezcan las mismas a cada uno de los dos ojos, si son diferentes el uno del otro.

Es fácil responder a los que, por las razones que ya hemos indicado, pretenden que la apariencia es la verdad y, por consiguiente, que todo es verdadero y falso igualmente. Unas mismas cosas no parecen a todo el mundo, ni parecen a un mismo individuo siempre las mismas; parecen muchas veces contrarias al mismo tiempo. El tacto, sobreponiendo los dedos acusa dos objetos cuando la vista no acusa más que uno. Pero en este caso no es el mismo sentido el que percibe el mismo objeto; la percepción no tiene lugar de la misma manera ni en el mismo tiempo, y sólo bajo estas condiciones sería exacto decir que lo que aparece es verdadero.

Los que sostienen esta opinión, no porque vean en ella una dificultad que resolver y sí tan sólo por discutir, se verán precisados a decir, no "esto es cierto en sí" sino: "esto es cierto para tal individuo" y, como ya hemos dicho precedentemente, les será preciso referir todo a algo, al pensamiento, a la sensación. De suerte que nada ha sido, nada será, si alguno no piensa en ello antes; y si algo ha sido o debe de ser, entonces no son ya todas las cosas relativas al pensamiento. Además, un solo objeto sólo puede ser relativo a una sola cosa o a cosas determinadas. Si, por ejemplo, una cosa es a la vez mitad e igual, lo igual no será por este concepto relativo al doble. Con respecto a lo que es relativo al pensamiento, si el hombre y lo que es pensado son la misma cosa, el hombre no es aquello que piensa sino lo que es pensado. Y si todo es relativo al ser que piensa este ser se compondrá de una infinidad de especies de seres.

Hemos dicho lo bastante para probar que el más seguro de todos los principios es que las afirmaciones opuestas no pueden ser verdaderas al mismo tiempo, y lo bastante para demostrar las consecuencias y las causas de la opinión contraria.

Y puesto que es imposible que dos aserciones contrarias sobre el mismo objeto sean verdaderas al mismo tiempo, es evidente que tampoco es posible que los contrarios se encuentren al mismo tiempo en el mismo objeto, porque uno de los contrarios no es otra cosa que la privación, la privación de la esencia. Pero la privación es la negación de un género determinado; luego, si es imposible que la afirmación y la negación sean verdaderas al mismo tiempo, es imposible igualmente que los contrarios se encuentren al mismo tiempo, a menos que no estén cada uno de ellos en alguna parte especial del ser, o que se encuentre el uno solamente en una parte, pudiéndose afirmar el otro absolutamente.

CAPITULO 7

No es posible tampoco que haya un término medio entre dos proposiciones contrarias; es

de necesidad afirmar o negar una cosa de otra.[35] Esto se hará evidente si definimos lo verdadero y lo falso. Decir que el ser no existe, o que el no-ser existe, he aquí lo falso; y decir que el ser existe, que el no-ser no existe, he aquí lo verdadero. En la suposición de que se trata, el que dijese que este intermedio existe o no existe, estaría en lo verdadero o en lo falso; y por lo mismo, hablar de esta manera no es decir si el ser y el no-ser existen o no existen.

Además, o el intermedio entre los dos contrarios es como el gris entre lo negro y lo blanco, o como entre hombre y el caballo, lo que es ni el uno ni el otro. En este último caso no podría tener lugar el tránsito de uno de estos términos al otro; porque cuando hay cambio es, por ejemplo, del bien al no-bien o del no-bien al bien: esto es lo que vemos siempre. En una palabra, el cambio no tiene lugar sino de lo contrario a lo contrario o al intermedio. Ahora bien, decir que hay un intermedio, y que este intermedio nada tiene de común con los términos opuestos equivale a decir que puede tener lugar el tránsito a lo blanco de lo que no era no-blanco, cosa que no se ve nunca.

Por otra parte, todo lo que es inteligible o pesado, el pensamiento lo afirma o lo niega; y esto resulta evidentemente conforme a la definición del caso en que se está en lo verdadero y de aquel en que se está en lo falso. Cuando el pensamiento pronuncia tal juicio afirmativo o negativo, está en lo verdadero. Cuando pronuncia tal otro juicio, está en lo falso.

Además, deberá decirse que este intermedio existe igualmente entre todas las proposiciones contrarias, a menos que se hable sólo por hablar. En este caso, no se diría ni verdadero ni no verdadero, habría un intermedio entre el ser y el no ser. Por consiguiente, entonces habría un cambio, término medio entre la producción y la destrucción. Habría también un intermedio hasta en los casos en que la negación lleva consigo un contrario. Y así habría un número que no sería ni impar ni no-impar, cosa imposible, como lo demuestra la definición del número.

Aún hay más. Con los intermedios se llegará al infinito. Se tendrá no sólo tres seres en lugar de dos, sino muchos más. En efecto, además de la afirmación y negación primitivas, podrá haber una negación relativa al intermedio; este intermedio será alguna cosa, tendrá una sustancia propia. Y, por otra parte, cuando alguno, interrogado si un objeto es blanco, responde: No, no hace más que decir que no es blanco; y bien, no ser es la negación.

La opinión que combatimos ha sido adoptada por algunos como tantas otras paradojas. Cuando no se sabe cómo desenredarse de un argumento capcioso, se somete uno a este argumento, se acepta la conclusión. Por este motivo algunos han admitido la existencia de un intermedio; otros, porque buscan la razón de todo. El medio de convencer a los unos y a los otros es partir de una definición, y necesariamente habrá definición si dan un sentido a sus palabras la expresión, es la definición de la cosa de que se habla. Por lo demás, el pensamiento de Heráclito, cuando dice que todo es y no es, es al parecer que todo es verdadero; el de Anaxágoras, cuando pretende que entre los contrarios hay un intermedio, es que todo es falso. Puesto que hay mezcla de los contrarios, la mezcla no es ni bien ni no-bien; nada se puede afirmar por tanto como verdadero.

CAPITULO 8

Conforme con lo que dejamos sentado, es evidente que estas aserciones de algunos filósofos no están fundadas ni en particular ni en general. Los unos pretenden que nada es verdadero, porque nada obsta, dicen, a que con toda proposición suceda lo que con esta: la relación de la diagonal con el lado del cuadrado es inconmesurable. Según otros, todo es verdadero; esta aserción no difiere de la de Heráclito, porque el que dice que todo es verdadero o que todo es falso, expresa a la vez estas dos proposiciones en cada una de ellas. Si la una es imposible, la otra lo será igualmente.

Además hay proposiciones contradictorias que evidentemente no pueden ser verdaderas al mismo tiempo, tampoco al mismo tiempo pueden ser falsas y, sin embargo, esto parecería más bien lo posible, conforme a lo que hemos dicho.

A los que sostienen semejantes doctrinas no debe preguntárseles, ya lo hemos dicho antes, si hay o no algo, sino que debe pedírseles que designen algo. Para discutir es preciso empezar por una definición y determinar lo que significa lo verdadero y lo falso. Si afirmar tal cosa es lo verdadero y si negarlo es falso, será imposible que todo sea falso. Porque es necesariamente indis-

---

35 *Este es el principio que se llamaba en la Escuela:* **Principium exclusi tertii.**

pensable que una de las dos proposiciones contradictorias sea verdadera, y luego, si es de toda necesidad afirmar o negar toda cosa, será imposible que las dos proposiciones sean falsas, sólo una de las dos es falsa. Unamos a esto la observación tan debatida de que todas estas aserciones se destruyen mutuamente. El que dice que todo es verdadero, afirma igualmente la verdad de la aserción contraria a la suya, de suerte que la suya no es verdadera porque el que sienta la proposición contraria pretende que no está en lo verdadero. El que dice que todo es falso, afirma igualmente la falsedad de lo que él mismo dice. Si pretenden, el uno que solamente la aserción contraria no es verdadera, y el otro que la suya sola no es falsa, sientan por lo mismo una infinidad de proposiciones verdaderas y de proposiciones falsas. Porque el que pretende que una proposición verdadera es verdadera, dice verdad; pero esto nos conduce a un procedimiento infinito.[36]

También es evidente que ni los que pretenden que todo está en reposo ni los que pretenden que todo está en movimiento, están en lo cierto. Porque si todo está en reposo, todo será eternamente verdadero y falso. Ahora bien, en este caso hay cambio; el que dice que todo está en reposo, no ha existido siempre; llegará un momento en que no existirá. Si, por el contrario, todo está en movimiento, nada será verdadero, todo será, por tanto, falso. Pero ya hemos demostrado que esto era imposible. Además, el ser en que se realiza el cambio persiste, él es el que de tal cosa se convierte en tal otra mediante el cambio.

Sin embargo, tampoco puede decirse que todo está tan pronto en movimiento como en reposo, y que nada está en un reposo eterno. Porque hay un motor eterno de todo lo que está en movimiento, y el primer motor es inmóvil.

LIBRO DUODECIMO (L)

CAPITULO 1

La esencia es el objeto de nuestro estudio, porque buscamos los principios y las causas de las esencias. Si se considera el Universo como un conjunto de partes, la esencia es la parte primera; si como una sucesión, entonces la esencia tiene el primer puesto; pues de ella viene la cualidad, después la cantidad. Por lo demás, los objetos que no son esencias no son seres propiamente hablando, sino cualidades y movimientos;[1] existen tan solo en el mismo concepto que lo no blanco y que lo no recto, a los cuales en el lenguaje común atribuimos la existencia, cuando decimos, por ejemplo: lo no-blanco existe. En fin, nada puede tener una existencia separada más que la esencia.

El ejemplo de nuestros mismos antepasados es una prueba de lo que acabamos de asentar; porque lo que inquirían eran los principios de la esencia, sus elementos, sus causas. Los filósofos de hoy prefieren considerar como esencia los universales, pues que los universales son esos géneros con que forman los principios y esencias, preocupados como están con el punto de vista lógico. Para los antiguos, la esencia era lo particular; era el fuego, la tierra, y no el cuerpo en general.

Hay tres esencias, dos sensibles, una de ellas eterna y la otra perecedera; ninguna duda ocurre con respecto a esta última: son las plantas, los animales. En cuanto a la esencia sensible eterna, es preciso asegurarse si sólo tiene un elemento, o si tiene muchos.[2] La tercera esencia es inmóvil; y según algunos filósofos,[3] tiene una existencia independiente. Unos la dividen en dos elementos;[4] otros reducen a una sola naturaleza las ideas y los seres matemáticos;[5] otros, por último, sólo reconocen los seres matemáticos. Las dos esencias sensibles son objeto de la física, porque son susceptibles de movimiento. Pero la esencia inmóvil es objeto de una ciencia diferente, puesto que no tiene ningún principio que sea común a ella y a las dos primeras.

CAPITULO 2

La sustancia sensible es susceptible de mudanza. Pero si el cambio tiene lugar entre los opuestos o los intermedios, no entre todos los opuestos, porque el sonido es opuesto a lo blanco, sino de lo contrario a lo contrario, hay necesariamente un sujeto que experimenta el cambio de lo contrario a lo contrario, porque no son los contrarios mismos

---

1 *Véase el lib. VII.*
2. *Véase más adelante todo el cap. 8.*
3 *Los Pitagóricos y los platonianos.*
4 *El sistema de Platón.*
5 *"Quizá los sucesores de Platón Speusippo y Xenócrates. En el libro XIII de la* Metafísica *se trata de los filósofos que sólo admiten un solo número, a saber, el número matemático, y se distinguen de los que dan a este número una existencia separada de las cosas sensibles. Siriano y Filopón atribuyen esta opinión a Xenócrates." (Nota de M. Cousin.) Véase para la aclaración de este punto oscuro de la historia de la filosofía la sabia disertación de M. Ravaisson: "Speusippi de primis rerum principiis placita qualia fuisse videntur ex Aristotele." VIII, pág. 28.*

los que mudan. Además este sujeto persiste después del cambio, mientras que el contrario no persiste. Hay cuatro clases de cambio; cambio de esencia, de cualidad, de cantidad, de lugar. El cambio de esencia lo constituyen la producción y la destrucción propiamente dichas; el cambio de cantidad, el aumento y la disminución; el cambio de cualidad, la alteración; el cambio de lugar, el movimiento. El cambio debe verificarse entre contrarios de la misma especie,[6] y es preciso que la materia, para mudar del uno al otro, los tenga ambos en potencia. Hay dos clases de ser: el ser en potencia y el ser en acto; todo cambio se verifica pasando de uno a otro, de lo blanco en potencia a lo blanco en acto. Lo mismo sucede respecto al aumento y disminución. Se sigue de aquí que no es siempre accidental el que una cosa provenga del no-ser. Todo proviene del ser; pero, sin duda, del ser en potencia, es decir, del no-ser, en acto. Esta es la unidad de Anaxágoras, porque este término expresa mejor su pensamiento que las palabras: todo estaba confundido; ésta es la mezcla de Empédocles y Anaximandro, y esto es lo que dice Demócrito: todo existía a la vez en potencia, pero no en acto. Estos filósofos tienen, pues, alguna idea de lo que es la materia.

Todo lo que cambia tiene una materia; pero hay diferencias. Aquellos seres eternos que, sin estar sometidos a las leyes de la producción, son sin embargo susceptibles de ser puestos en movimiento, tienen una materia, pero una materia diferente: esta materia no ha sido producida; está sujeta sólo al cambio de lugar.

Podría preguntarse de qué no-ser provienen los seres, porque el no-ser tiene tres acepciones.[7] Si hay realmente el ser en potencia, de él es de quien provienen los seres; no de todo ser en potencia, sino tal ser en acto de tal ser en potencia. No basta decir que todas las cosas existían confundidas, porque difieren por su materia. ¿Por qué si no se han producido una infinidad de seres y no un solo ser? La inteligencia en este sistema es única, y si no hubiera habido más que una materia, sólo se hubiera convertido en acto aquello que hubiera sido la materia en potencia.

Por lo tanto, hay tres causas, tres principios: dos constituyen la contrariedad, de una parte la noción sustancial y la forma, de la otra la privación; el tercer principio es la materia.

CAPITULO 3

Probemos ahora que ni la materia ni la forma devienen; hablo de la materia y de la forma primitiva.[8] Todo lo que muda es algo, y el cambio tiene una causa y un fin. La causa es el primer motor, el sujeto es la materia, y el fin es la forma. Se caminaría, por tanto, hasta el infinito, si lo que deviene o llega a ser fuese, no sólo el bronce cilíndrico, sino la misma forma cilíndrica o el bronce: es preciso, pues, pararse.[9] Además, cada esencia proviene de una esencia del mismo nombre,[10] como sucece con las cosas naturales, las cuales son esencias; y lo mismo con los demás seres, porque hay seres que son producto del arte, y otros que vienen de la naturaleza o de la fortuna, o del azar.[11] El arte es un principio que reside en un ser diferente del objeto producido; pero la naturaleza reside en el objeto mismo, porque es un hombre el que engendra un hombre.[12] Respecto a las demas causas, no son más que privaciones de estas dos.

Hay tres clases de esencia: la materia, que no es más que en apariencia el ser determinado porque las partes entre las que no hay más que un simple contacto y no conexión no son más que una pura materia y un sujeto; la naturaleza, es decir, esta forma, este estado determinado a que va a parar la producción; la tercera esencia es la reunión de las dos primeras, es la esencia individual, es Sócrates o Callias.

Hay objetos cuya forma no existen independientemente del conjunto de la materia y de la forma, como sucede con la forma de una casa, a menos que por forma se entienda el arte mismo, las formas de estos objetos no están por otra parte, sujetas a producción ni a destrucción. De otra manera existen o no existen la casa inmaterial y la salud, y todo lo que es producto del arte. Pero no sucede lo mismo con las cosas naturales. Así, Platón ha tenido razón para decir que no hay más ideas que las de las cosas naturales, si se admite que puede haber otras ideas que los objetos sen-

---

6 Literalmente: sobre todas las contrariedades de individuo a individuo.

7 "Estas tres formas del no ser son lo falso, la nada, lo que existe en potencia." (Nota de M. Cousin.)

8 Véase lib. VI, 3, y sobre todo, el cap. 8 del libro VII y el final del primer libro de la **Física**.

9 Véase lib. II, 2

10 Véase lib. VII, 7 y 9.

11 Véase lib. VII, 7.

12 Esta especie de aforismo, de que Aristóteles se sirve muchas veces en la **Metafísica**, *contiene implícitamente la refutación de una opinión de Speusippo, como ha demostrado M. Ravaisson. Speusippo pretendía que la potencia es siempre anterior al acto, y se apoyaba en lo que pasa en la generación de los animales, en que el semen, es decir el animal en potencia, es anterior a la existencia del animal. Aristóteles responde que el hombre viene realmente, no del semen, sino del hombre, porque el semen proviene del hombre.*

sibles, por ejemplo, las del fuego, de la carne, de la cabeza; cosas todas que no son más que una materia la materia integrante[13] de la esencia por excelencia.[14]

Las causas motrices tienen la prioridad de existencia respecto de las cosas que producen; las causas formales son coetáneas con estas cosas. Cuando el hombre está sano es cuando la salud existe, y la figura de esfera de bronce es coetánea de la esfera de bronce.

Preguntemos ahora si subsiste algo después de la disolución del conjunto. Tratándose de ciertos seres nada se opone a ello: el alma, por ejemplo, está en este caso, no el alma toda, sino la inteligencia, porque respecto del alma entera será quizá aquello imposible.

Es por lo tanto, evidente que en todo lo que acabamos de ver no hay razón para admitir la existencia de las ideas. Un hombre engendra un hombre; el individuo engendra el individuo. Lo mismo sucede en las artes: la medicina es la que contiene la noción de la salud.

CAPITULO 4

Las causas y los principios son distintos en los diferentes seres desde un punto de vista, y desde otro punto no lo son. Si se los considera generalmente y por analogía, son los mismos para todos los seres. Podría plantearse esta cuestión: ¿hay diversidad o identidad de principios y de elementos entre las esencias, las relaciones, y, en una palabra, cada una de las categorías? Pero es un absurdo admitir la identidad de principios, porque entonces provendrían de los mismos elementos las relaciones y la esencia. ¿Cuál sería entonces el elemento común? Y fuera de la esencia y de las otras categorías no hay nada que sea común a todos los seres, porque el elemento es anterior a aquello de que es elemento. Tampoco es la esencia el elemento de las relaciones, ni una relación cualquiera el elemento de la esencia. ¿Cómo, por otra parte, es posible que los elementos sean los mismos para todos los seres? Jamás podrá haber identidad entre un elemento y lo que se compone de elementos, entre B o A, por ejemplo, y B A. Tampoco hay un elemento inteligible, como la unidad o el ser, que pueda ser el elemento universal; éstos son caracteres que pertenecen a todo compuesto. Ni la unidad ni el ser pueden ser esencia ni relación, y sin embargo, esto sería necesario. No tienen todos los seres los mismos elementos, o más bien, y ésta es nuestra opinión, hay identidad desde un punto de vista, y desde otro no la hay. Y así, en los cuerpos sensibles, la forma es lo caliente, y de otra manera lo frío, es decir, la privación de lo caliente; la materia es el principio que de suyo encierra en potencia estos dos opuestos. Estos tres elementos son esencia, así como los cuerpos que constituyen y de los que son ellos principios. Todo aquello que lo caliente y lo frío pueden producir que sea uno, como carne o un hueso, por ejemplo, es una esencia, porque estos cuerpos tienen necesariamente entonces una existencias distinta de la de los elementos de que provienen.

Los cuerpos tienen los mismos elementos y los mismos principios; pero los principios y los elementos difieren de los diferentes cuerpos. Sin embargo, no se puede decir de una manera absoluta que haya identidad de principios para todos los seres, a no ser por analogía y por esta razón se dice que no hay más que tres principios: la forma, la privación y la materia. Cada principio es diferente para cada género de seres: para el color es lo blanco, lo negro, la superficie; la luz, las tinieblas y el aire son los principios del día y de la noche.

Los elementos constitutivos no son las únicas causas; hay también causas externas, como el motor. Es claro, conforme a esto, que el principio y el elemento son dos cosas diferentes. Ambos son causas; uno y otro están comprendidos en el término general de principio, y el ser que produce el movimiento o el reposo es también un principio.[15]

Así, pues, desde el punto de vista de la analogía, hay tres elementos y cuatro causas, o cuatro principios y desde otro punto de vista hay elementos diferentes para los seres diferentes, y una primera causa motriz diferente también para los diferentes seres. Salud, enfermedad, cuerpo: el motor es el arte del médico; forma determinada, desorden, ladrillos: el motor es el arte del arquitecto. Tales son los principios comprendidos bajo el término general de principio. Por otra parte, puesto que respecto de los hombres, producto

---

13 ʼΠ τελευταία *La materia a la que vuelve el ser después de la destrucción, sus elementos constitutivos, aquello cuya reunión con la forma le hace ser lo que es.*

14 *Aristóteles llama aquí esencia por excelencia el compuesto de la materia y de la forma, al individuo, Sócrates o Callias. Todos los comentaristas están unánimes en este punto.*

15 *Véase, sobre la extensión de la significación de la palabra principio, el lib. v, 1.*

de la naturaleza, el motor es un hombre, mientras que para los seres que son producto del arte el motor es la forma o lo contrario de la forma,[16] resulta que de una manera hay tres causas, de la otra cuatro; porque el arte del médico es en cierto modo la salud; el del arquitecto la forma de la casa, y es un hombre el que engendra un hombre. Por último, fuera de estos principios hay el primero de todos los seres, el motor de todos los seres.

CAPITULO 5

Entre los seres hay unos que pueden existir aparte, y otros que no pueden: los primeros son sustancias; son, por consiguiente, las causas de todas las cosas, puesto que las cualidades y los movimientos no existen independientemente de las sustancias. Añádase a esto que estos principios son probablemente el alma y el cuerpo, o bien la inteligencia, el deseo y el cuerpo.[17]

Desde otro punto de vista, los principios son por analogía idénticos respecto de todos los seres, y así se reducen al acto y a la potencia. Pero hay otro acto y otra potencia para los diferentes seres, y la potencia y el acto no están siempre señalados con los mismos carácteres. Hay seres, por ejemplo, que existen tan pronto en acto como en potencia, como el vino, la carne, el hombre. Entonces los principios en cuestión estan incluidos entre los que hemos enumerado. En efecto, el ser en acto es, por una parte, la forma, en caso que la forma pueda tener una existencia independiente, y el conjunto de la materia y de la forma, y de otra es la privación, como las tiniebas y la enfermedad. El ser en potencia es la materia, porque la materia es lo que puede devenir o llegar a ser uno u otro de los puestos. Los seres, cuya materia no es la misma, son en potencia y en acto distintos que aquellos cuya forma no es la misma, sino diferente: de esta manera el hombre tiene por causas los elementos, a saber: el fuego y la tierra, que son la materia; después su forma propiá; después otra causa, una causa externa, su padre, por ejemplo; y además de estas causas el sol y el círculo oblicuo,[18] los cuales no son ni materia, ni forma, ni privación, ni seres del mismo género que él, sino motores.

Es preciso considerar que hay unos principios que son universales y otros que no lo son. Los principios primeros de todos los seres son, de un lado, la actualidad primera, es decir, la forma, y de otro la potencia. Ahora bien, no son éstos los universales, porque es el individuo el que es el principio del individuo, mientras que del hombre universal sólo podría salir un hombre universal; pero no hay hombre universal que exista por sí mismo: Peleo es el principio de Aquiles; tu padre es tu principio; esta B es el principio de esta sílaba, B A; la B universal no sería más que el principio de la sílaba B A en general. Añádase a esto que las formas son los principios de las esencias. Pero las causas y los elementos son, como hemos dicho, diferentes para los diferentes seres, para aquellos por ejemplo, que no pertenecen al mismo género, como colores, sonidos, esencias, cualidades; a no ser, sin embargo, que sólo se hable por analogía. Lo mismo sucede con los que pertenecen a la misma especie; pero entonces no difieren específicamente, sino que cada principio es diferente para los diferentes individuos: tu materia, tu forma, tu causa motriz no son las mismas que las mías pero, desde el punto de vista general, hay identidad.

Si se nos hiciese esta pregunta: ¿cuáles son los principios o los elementos de las esencias, de las relaciones, de las cualidades?, ¿son los mismos o son diferentes? Evidentemente no sería preciso responder que, tomados en su acepción general, son los mismos para cada ser; pero que, si se establecen distinciones, ya no son los mismos, son principios diferentes. Y, sin embargo, entonces mismos son, desde otro punto de vista, los mismos para todos los seres. Si se considera la analogía, hay identidad, puesto que los principios son siempre materia, forma, privación, motor y aun entonces las causas de las sustancias son las causas de todas las cosas, porque si se destruyen las sustancias todo se destruye. Añadamos que el primer principio existe en acto. Hay, pues, en este concepto tantos principios como contrarios, que no son ni género, ni términos que abracen muchas cosas diferentes. En fin, las materias son primeros principios.

Hemos expuesto cuáles son los principios de los seres sensibles, cuál es su número, en qué casos son los mismos y en qué casos son diferentes.

---

16 "Aristóteles se sirve de la expresión: hombres producidos por la naturaleza para que no se confunda con el hombre en sí de los platonianos. Se refiere aquí a lo que había expuesto en la Física, *a saber: que muchas veces hay identidad entre la causa eficiente y la causa formal." Alej.* Schol, *pág. 801; Sepúlv., pág. 288;* Phisic. auscult., *II, 1; Bell, pág. 192 y 193.*

17 Es sabido lo que Aristóteles entiende por alma; no es extraño que Alejandro devuelva este pasaje presentando tres casos: primero, alma y cuerpo, el vegetal; segundo, cuerpo y deseo, la bestia; tercero inteligencia, deseo y cuerpo, el hombre. Véase Schol, *pág. 801; Sepúlv., pág. 289.*

18 El Zodíaco. Esta en una causa del hombre en el sistema de Aristóteles, porque el sol recurre los signos de Zodíaco, y este movimiento, que es el movimiento de las estaciones, es la causa de la producción y de la destrucción de los seres en el mundo terrestre.

CAPITULO 6

Hay, hemos dicho, tres esencias,[19] dos físicas y una inmóvil. De esta última es de la que vamos a hablar, mostrando que hay necesariamente una esencia eterna, que es inmóvil. Las esencias son los primeros seres, y si todas ellas son perecederas, todos los seres son perecederos. Pero es imposible que el movimiento haya comenzado o que concluya: el movimiento es eterno; lo mismo es el tiempo, porque si el tiempo no existiese, no habría antes ni después. Además, el movimiento y el tiempo tienen la misma continuidad. En efecto, son idénticos el uno al otro, o el tiempo es un modo del movimiento. No hay más movimiento continuo que el movimiento en el espacio, no todo movimiento en el espacio, sino el movimiento circular. Pero si hay una causa motriz, o una causa eficiente, pero que no pase al acto, no por esto resulta el movimiento, porque lo que tiene la potencia puede no obrar. No adelantaríamos más aun cuando admitiésemos esencias eternas, como hacen los partidarios de las ideas, porque sería preciso que tuviesen en sí mismas un principio capaz de realizar el cambio. No bastan estas sustancias ni ninguna otra sustancia; si esta sustancia no pasase al acto, no habría movimiento ni tampoco existiría movimiento, aun cuando pasase al acto, si su esencia fuese la potencia, porque entonces el movimiento no sería eterno, puesto que puede no realizarse lo que existe en potencia. Es preciso, por lo tanto, que haya un principio tal que su esencia sea el acto mismo. Por otra parte, las sustancias en cuestión[20] deben ser inmateriales, porque son necesariamente eternas, puesto que hay, en verdad, otras cosas eternas;[21] su esencia es, por consiguiente, el acto mismo.

Pero aquí se presenta una dificultad. Todo ser en acto tiene, al parecer, la potencia, mientras que el que tiene la potencia no siempre pasa al acto. La anterioridad deberá, pues, pertenecer a la potencia. Si es así, nada de lo que existe podría existir, porque lo que tiene la potencia de ser puede no ser aún. Y entonces, ya se participe de la opinión de los filósofos,[22] los cuales hacen que todo salga de la noche, ya se adopte este principio de los físicos:[23] todas las cosas existían mezcladas; en ambos casos la imposibilidad es la misma. ¿Cómo podrá haber movimiento, si no hay una causa en acto? No será la materia la que se ponga en movimiento lo que producirá será el arte del obrero. Tampoco son los menstruos ni la tierra los que fecundarán a sí mismos, son las semillas, el germen, los que los fecundan. Y así algunos filósofos admiten una acción eterna, como Leucippo y Platón,[24] porque el movimiento, según ellos, es eterno. Pero no explican ni el porqué, ni la naturaleza, ni el cómo, ni la causa. Y, sin embargo, nada se mueve por casualidad; es preciso siempre que el movimiento tenga un principio; tal cosa se mueve de tal manera, o por su naturaleza misma, o por la acción de una fuerza, o por la de la inteligencia, o por la de cualquier otro principio determinado. ¿Y cuál es el movimiento primitivo? He aquí una cuestión de alta importancia que ellos tampoco resuelven. Platón no puede ni siquiera afirmar, como principio del movimiento, este principio de que habla a veces, este ser que se mueve por sí mismo;[25] porque el alma, según él mismo confiesa, es posterior al movimiento, y coetánea del cielo. Así, pues, considerar la potencia como anterior al acto es una opinión verdadera desde un punto de vista; errónea desde otro, y ya hemos dicho el cómo.[26]

Anaxágoras reconoce la anterioridad del acto, porque la inteligencia es un principio activo; y con Anaxágoras, Empédocles admite como principio la Amistad y la Discordia, así como los filósofos que hacen al movimiento eterno, Leucippo, por ejemplo. No hay necesidad de decir que, durante un tiempo indefinido, el caos y la noche existían solos. El mundo de toda eternidad es lo que (ya tenga regresos periódicos,[27] ya tenga razón otra doctrina), si el acto es anterior a la potencia. Si la sucesión periódica de las cosas es siempre la misma, debe de haber un ser cuya acción subsista siendo eternamente la misma.[28] Aún hay más: para que pueda haber producción, es preciso que haya otro principio[29] eternamente activo, tanto en un sentido como en otro. Es preciso que este nuevo principio, desde un punto de vista, obre en sí y por sí; y desde otro, con relación a otra cosa; y esta otra cosa es, o algún otro principio, o el primer principio. Es de toda necesidad que aquel de que

---

19 *Véase antes el cap. II de este libro.*
20 *Todos los principios motores.*
21 *Los movimientos celestes.*
22 *Orfeo, Hesíodo y los demás poetas de la antigüedad heroica y fabulosa. Véase lib. I, 4.*
23 *"En general los jónicos y en particular Anaxágoras, por lo menos en una parte de su sistema." (Nota de M. Cousin).*
24 *La materia, según Platón (véase el* **Timeo***), estaba animada en todo tiempo de un movimiento sin regla y sin objeto, y los átomos, según Leucippo, se movían en el vacío de toda eternidad.*
25 *"Jamás Platón, al definir el alma, ha tratado de presentarla como principio eterno de todas las cosas; la considera como el principio del pequeño mundo que ella rige." (Nota de M. Cousin).*
26 *En el* **Tratado del Alma**. *II, 4.*
27 *Doctrina de Empedocles.*
28 *Es el primer cielo, según Aristóteles, el cielo de las estrellas fijas, el cual arrastra en su movimiento a todos los demás seres.*
29 *Se refiere al sol y a los otros planetas que se mueven según el círculo oblicuo o Zodíaco.*

hablamos obre siempre en virtud del primer principio, porque el primer principio es la causa del segundo, y lo mismo de este otro principio, con relación al cual el segundo podría obrar. De manera que el primer principio es el mejor. El es la causa de la eterna uniformidad, mientras que el otro es la causa de la diversidad, y los dos reunidos son evidentemente la causa de la diversidad eterna. Así es como tienen lugar los movimientos. ¿Qué necesidad hay, pues, de ir en busca de otros principios?

CAPITULO 7

Es posible que sea así, porque en otro caso sería preciso decir que todo proviene de la noche,[30] de la confusión primitiva,[31] del no-ser:[32] éstas son dificultades que pueden resolverse. Hay algo que se mueve con movimiento continuo, el cual es el movimiento circular. No sólo lo prueba el razonamiento, sino el hecho mismo. De aquí se sigue que el primer cielo debe ser eterno.[33] Hay también algo que mueve eternamente, y como hay tres clases de seres, lo que es movido, lo que mueve, y el término medio entre lo que es movido y lo que mueve, es un ser que mueve sin ser movido, ser eterno, esencia pura y actualidad pura.

He aquí cómo mueve. Lo deseable y lo inteligible mueven sin ser movidos, y lo primero deseable es idéntico a lo primero inteligible. Porque el objeto del deseo es lo que parece bello, y el objeto primero de la voluntad es lo que es bello. Nosotros deseamos una cosa porque nos parece buena, y no nos parece tal porque la deseamos: el principio aquí es el pensamiento. Ahora bien; el pensamiento es puesto en movimiento por lo inteligible, y el orden de lo deseable es inteligible en sí y por sí; y en este orden la esencia ocupa el primer lugar; y entre las esencias, la primera es la esencia simple y actual. Pero lo uno y lo simple no son la misma cosa: lo uno designa una medida común a muchos seres; lo simple es una propiedad del mismo ser.[34]

De esta manera lo bello en sí y lo deseable en sí entran ambos en el orden de lo inteligible; y lo que es primero es siempre excelente, ya absolutamente, ya relativamente. La verdadera causa final reside en los seres inmóviles, como lo muestra la distinción establecida entre las causas finales, porque hay la causa absoluta y la que no es absoluta. El ser inmóvil mueve como objeto del amor, y lo que él mueve imprime el movimiento a todo lo demás. Luego, en todo ser que se mueve hay posibilidad de cambio. Si el movimiento de traslación es el primer movimiento, y este movimiento existe en acto, el ser que es movido puede mudar, si no en cuanto a la esencia, por lo menos en cuanto al lugar. Pero desde el momento en que que hay un ser que mueve, permaneciendo él inmóvil, aun cuando exista en acto, este ser no es susceptible de ningún cambio. En efecto, el cambio primero es el movimiento de traslación, y el primero de los movimientos de traslación es el movimiento circular. El ser que imprime este movimiento es el motor inmóvil. El motor inmóvil es, pues, un ser necesario; y en tanto que necesario, es el bien, y por consiguiente un principio, porque hay varias acepciones de la palabra necesario; hay la necesidad violenta, la que coarta nuestra inclinación natural; después la necesidad, que es la condición del bien; y por último lo necesario, que es lo que es absolutamente de tal manera y no es susceptible de ser de otra.[35]

Tal es el principio de que penden el cielo y toda la naturaleza. Sólo por poco tiempo podemos gozar de la felicidad perfecta. El la posee eternamente, lo cual es imposible para nosotros.[36] El goce para él es su acción misma. Porque son acciones, son la vigilia, la sensación, el pensamiento, nuestros mayores goces; la esperanza y el recuerdo sólo son goces a causa de su relación con éstos. Ahora bien; el pensamiento en sí es el pensamiento de lo que es en sí mejor, y el pensamiento por excelencia es el pensamiento de lo que es bien por excelencia. La inteligencia se piensa a sí misma abarcando lo inteligible, porque se hace inteligible con este contacto, con este pensar. Hay, por lo tanto, identidad entre la inteligencia y lo inteligible, porque la facultad de percibir lo inteligible y la esencia constituye la inteligencia, y la actualidad de la inteligencia es la posesión de lo inteligible. Este carácter divino, al parecer, de la inteligencia se encuentra, por tanto, en el más alto grado de la inteligencia divina, y la contemplación es el goce supremo y la soberana felicidad.

---

30 *Opinión de los teólogos.*
31 *Opinión de Anaxágoras.*
32 *Opinión de los atomistas.*
33 *Véase más adelante el cap. VIII de este libro.*
34 *Aristóteles explica incidentalmente cómo su esencia simple se distingue de la unidad primitiva de los platonianos.*
35 *Véase lib. v, 5.*
36 *"Toda la vida de los dioses inmortales es una felicidad; los hombres no conocen la felicidad sino en tanto que hay en sus facultades algo que les es común con los dioses. Pero ningún otro animal, fuera del hombre, goza de felicidad en la vida, porque ningún otro animal tiene con los dioses esta comunidad de naturaleza." Aristót.,* **Moral a Nicómaco,** *x. 8.*

Si Dios goza eternamente de esta felicidad, que nosotros sólo conocemos por instantes, es digno de nuestra admiración, y más digno aún si su felicidad es mayor. Y su felicidad es mayor seguramente. La vida reside en él, porque la acción de la inteligencia es una vida, y Dios es la actualidad misma de la inteligencia; esta actualidad tomada en sí, tal es su vida perfecta y eterna. Y así decimos que Dios es un animal eterno, perfecto. La vida y la duración continua y eterna pertenecen, por tanto, a Dios, porque este mismo es Dios.

Los que creen, con los pitagóricos y Speusippo, que el primer principio no es lo bello y el bien por excelencia, porque los principios de las plantas y de los animales son causas, mientras que lo bello y lo perfecto sólo se encuentra en lo que proviene de las causas,[37] tales filósofos no tienen una opinión fundada, porque la semilla proviene de seres perfectos que son anteriores a ella, y el principio no es la semilla, sino el ser perfecto; así puede decirse que el hombre es anterior al semen, no sin duda el hombre que ha nacido del semen, sino aquel de donde ella proviene.

Es evidente, conforme con lo que acabamos de decir, que hay una esencia eterna, inmóvil y distinta de los objetos sensibles. Queda demostrado igualmente que esta esencia no puede tener ninguna extensión, que no tiene partes y es indivisible. Ella mueve, en efecto, durante un tiempo infinito. Y nada que sea finito puede tener una potencia infinita. Toda extensión es finita o infinita: por consiguiente, esta esencia no puede tener una extensión finita; y, por otra parte no tiene una extensión infinita, porque no hay absolutamente extensión infinita.[38] Además, finalmente, ella no admite modificación ni alteración porque todos los movimientos son posteriores al movimiento en el espacio.

Tales son los caracteres manifiestos de la esencia de que se trata.

CAPITULO 8

¿Esta esencia es única o hay muchas? Y si hay muchas, ¿cuántas son? He aquí una cuestión que es preciso resolver. Conviene recordar también las opiniones de los demás filósofos sobre este punto. Ninguno de ellos se ha explicado de una manera satisfactoria acerca del número de los primeros seres. La doctrina de las ideas no suministra ninguna consideración que se aplique directamente a este asunto. Los que admiten la existencia de aquéllas dicen que las ideas son números, y hablan de los números, ya como si hubiera una infinidad de ellos, ya como si no fueran más que diez. ¿Por qué razón reconocen precisamente diez números? Ninguna demostración concluyente dan para probarlo. Nosotros trataremos la cuestión partiendo de lo que hemos determinado y sentado precedentemente.

El principio de los tres, el ser primero, no es susceptible en nuestra opinión, de ningún movimiento, ni esencial, ni accidental, y antes bien él es el que imprime el movimiento primero, movimiento eterno y único. Pero puesto que lo que es movido necesariamente es movido por algo, que el primer motor es inmóvil en su esencia, y que el movimiento eterno es impuesto por un ser eterno, y el movimiento único por un ser único y puesto que, por otra parte, además del movimiento simple del Universo, movimiento que, como hemos dicho, imprime la esencia primera e inmóvil, vemos que existen también otros movimientos eternos, los de los planetas (porque todo cuerpo esférico es eterno e incapaz de reposo, como hemos demostrado en la Física), es preciso en tal caso que el ser que imprime cada uno de estos movimientos sea una esencia inmóvil en sí y eterna. En efecto, la naturaleza de los astros es una esencia eterna, lo que mueve es eterno y anterior a lo que es movido, y lo que es anterior a una esencia es necesariamente una esencia Es, por lo mismo, evidente que tantos cuantos planetas hay, otras tantas esencias eternas de su naturaleza debe de haber inmóviles en sí y sin extensión, siendo esto una consecuencia que resulta de lo que hemos dicho anteriormente.

---

37 *"Scilicet Pythagoricis non ut Platoni placuerat primum omnium principium bonom ipsum, bonum per se esse; sed contra, in uno numerorum fonte et omnium principio, impar et par, finitum et infinitum, bonum denique et malum, quasi unum idemque conflata conjungi; contraria non nisi in rerum natura prodire. De Speusippo, utrum contraria e primo rerum principio prorsus excluserit, an, in eo quoque Pythagoricos secutus, conjunserit, nihil Aristóteles. Verisimillimum tamen idem Speusippo ac Pytagoricis placuisse. Quippe ut hi sic ille a plantis et animalibus exemplum sumebat, quibus semina, unde initium habent, pulchri bonique causae sunt." Ravaisson,* **Speusipp.**, *III, pag. 7 y 8. En lugar de Speusippo, muchos traductores de Themistio escriben por error Leuicippo.*

38 *No debe concluirse de este argumento como observa M. Ravaisson,* **Ensayo**, *t. I, pág. 567, nota, que en el pensamiento de Aristóteles, el primer motor debe tener un poder infinito, sino que, por lo contrario, necesitaría tener poder si tuviese extensión, pero sólo en este caso. El poder sólo pertenece a lo que existe, como el alma, en una materia, y por consiguiente en una extensión.*

Por lo tanto, los planetas son ciertamente esencias; y la una es la primera, la otra la segunda, en el mismo orden que el que reina entre los movimientos de los astros. Pero cuál es el número de estos movimientos es lo que debemos preguntar a aquella de las ciencias matemáticas que mas se aproxima a la filosofía; quiero decir, a la astronomía; porque el objeto de la ciencia astronómica es una esencia sensible, es cierto, pero eterna, mientras que las otras ciencias matemáticas no tienen por objeto ninguna esencia real, como lo atestiguan la aritmética y la geometría.

Que hay un número de movimientos mayor que el de seres en movimiento es una cosa evidente hasta para aquellos mismos que apenas están iniciados en estas materias. En efecto, cada uno de los planetas tiene más de un movimiento ¿pero cuál es el número de estos movimientos? Es lo que vamos a decir. Para ilustrar este punto, y para que se forme una idea precisa del número de que se trata, citaremos por el pronto las opiniones de algunos matemáticos, presentamos nuestra propias observaciones, interrogaremos a los sistemas; y si hay alguna diferencia entre las opiniones de los hombres versados en esta ciencia y las que nosotro hemos adoptado, se deberán tener en cuenta unas y otras, y sólo fijarse en las que mejor resistan el examen.

Eudoxio explicaba el movimiento del sol y de la luna admitiendo tres esferas para cada uno de estos dos astros. La primera era la de las estrellas fijas; la segunda seguía el círculo que pasa por medio del Zodíaco, y la tercera el que está inclinado a todo lo ancho del Zodíaco. El círculo que sigue la tercera esfera de la luna está más inclinado que el de la tercera esfera del sol.[39] Colocaba el movimiento de cada uno de los planetas en cuatro esferas. La primera y la segunda eran las mismas que la primera y la segunda del sol y de la luna, porque la esfera de las estrellas fijas imprime el movimiento a todas las esferas, y la esfera que está colocada por bajo de ella, y cuyo movimiento sigue el círculo que pasa por medio del Zodíaco, es común a todos los astros. La tercera esfera de los planetas tenía sus polos en el círculo que pasa por medio del Zodíaco, y el movimiento de la cuarta seguía un círculo oblicuo al círculo del medio de la tercera.[40] La tercera esfera tenía polos particulares para cada planeta; pero los de Venus y de Mercurio eran los mismos.

La posición de las esferas, es decir, el orden de sus distancias respectivas, era en el sistema de Callippo el mismo que en el de Eudoxio. En cuanto al número de esferas, estos dos matemáticos están de acuerdo respecto a Júpiter y Saturno; pero Callippo creía que era preciso añadir otras dos esferas al sol y dos a la luna, si se quiere dar razón de estos fenómenos, y una a cada uno de los otros planetas.

Mas para que todas estas esferas juntas puedan dar razón de los fenómenos, es necesario que haya para cada uno de los planetas otras esferas en número igual, menos una, al número de las primeras, y que estas esferas giren en sentido inverso, y mantengan siempre un punto dado de la primera esfera en la misma posición relativamente al astro que está colocado por debajo. Sólo me-

---

39 Los comentaristas de que nos servimos explican así este pasaje: "Cada planeta tiene un cielo aparte, compuesto de esferas concéntricas, cuyos movimientos, modificándose el uno al otro, forman los movimientos del planeta. El sol y la luna tienen tres esferas cada uno: la primera es la de las estrellas fijas; gira de Oriente a Occidente en veinticuatro horas, y explica el movimiento diurno. No se había aún decubierto, dice Santo Tomás, el movimiento de Occidente a Oriente que es propio de estas estrellas. La segunda esfera pasa por medio del Zodíaco; es el movimiento longitudinal del sol, por el cual gira en torno del polo de la eclíptica en trescientos sesenta y cinco días y un cuarto, según el cálculo de Eudoxio. En fin, la tercera esfera gira sobre su eje perpendicular a un círculo inclinado sobre la eclíptica; separa, por consiguiente, el sol de su movimiento longitudinal, arrastrándole a lo ancho del Zodíaco; y en efecto, el sol se separa del camino longitudinal, y se aleja más o menos de los polos de la eclíptica, lo cual produce las estaciones. Finalmente, esta declinación es más pronunciada en la luna que en el sol, lo cual Aristóteles expresa diciendo que el eje de la tercera esfera de la luna es perpendicular a un círculo inclinado sobre la eclíptica en un ángulo mayor, o, más sencillo, que el eje de la tercera esfera de la luna tiene más inclinación que el de la tercera esfera del sol." (Nota de M. Cousin).

40 "Segun Santo Tomás, la tercera esfera, como tiene sus polos en medio del Zodíaco, hubiera dado a los planetas demasiado latitud; la cuarta esfera está destinada a corregir la influencia de la tercera, y por esta razón su eje está inclinado sobre el círculo del medio, es decir, el mayor círculo de la tercer esfera. Para comprender esta expresión del mayor círculo, es preciso figurarse la esfera dividida en círculos no concéntricos, y entonces el círculo del círculo del medio será el mayor círculo. ¿Pero en qué sentido es preciso hacer la división? ¿Es paralela o perpendicularmente al eje de la tercera esfera? Esto es lo que Santo Tomás no dice." (Nota de M. Cousin.)

diante esta condición se pueden explicar todos los fenómenos por el movimiento de los planetas.[41]

Ahora bien, puesto que las esferas en que se mueven los astros son ocho de una parte y veinticinco de otra; puesto que de otro lado las únicas esferas que no exigen otros movimientos en sentido inverso son aquellas en las que se mueve el planeta que se encuentra colocado por debajo de todos los demás,[43] habrá entonces para los dos primeros astros seis esferas que giran en sentido inverso, y dieciséis para las cuatro siguientes; y el número total de esferas, de las de movimiento directo y las de movimiento inverso, será de cincuenta y cinco. Pero si no se añaden al sol y a la luna los movimientos de que hemos hablado, no habrá en todo más que cuarenta y siete esferas.

Admitamos que es éste el número de las esferas. Habrá entonces un número igual de esencias y de principios inmóviles y sensibles. Así debe creerse racionalmente; pero que por precisión haya de admitirse, esto dejo a otros más hábiles el cuidado de demostrarlo.

Si no es posible que haya ningún movimiento cuyo fin no sea el movimiento de un astro; si, por otra parte, se debe creer que toda naturaleza, toda esencia no susceptible de modificaciones, y que existe en sí y por sí, es una causa final excelente; no puede haber otras naturalezas que éstas de que se trata, y el número que hemos determinado es necesariamente el de las esencias. Si hubiese otras esencias, producirían movimientos, porque serían causas finales de movimiento; pero es imposible que haya otros movimientos que los que hemos enumerado, lo cual es una consecuencia natural del número de los seres que están en movimiento. En efecto, si todo motor existe a causa del objeto en movimiento, y todo movimiento es el movimiento de un objeto movido, no puede tener lugar ningún movimiento que no tenga por fin más que el mismo u otro movimiento; los movimientos existen a causa de los astros. Supongamos que un movimiento tenga un movimiento por fin; éste entonces tendrá por fin otra cosa. Pero no se puede ir así hasta el infinito. El objeto de todo movimiento es, pues, uno de estos cuerpos divinos que se mueven en el cielo.

Es evidente, por lo demás, que no hay más que un solo cielo. Si hubiese muchos cielos como hay muchos hombres, el principio de cada uno de ellos sería uno bajo la relación de la forma, pero múltiple en cuanto al número. Todo lo que es múltiple numéricamente tiene materia, porque cuando se trata de muchos seres, no hay otra unidad ni otra identidad entre ellos que la de la noción sustancial, y así se tiene la noción del hombre en general; pero Sócrates es verdaderamente uno. En cuanto a la primera esencia, no tiene materia, porque es una entelequia.[43] Luego, el primer motor, el motor inmóvil, es uno, formal y numéricamente; y lo que está en movimiento eternamente y de una manera continua es único; luego, no hay más que un solo cielo.

Una tradición procedente de la más remota antigüedad, y transmitida a la posteridad bajo el velo de la fábula, nos dice que los astros son los dioses y que la divinidad abraza toda la naturaleza; todo lo demás no es más que una relación fabulosa, imaginada para persuadir al vulgo y para el servicio de las leyes y de los intereses comunes. Así se da a los dioses la forma humana; se les representa bajo la figura de ciertos animales, y se crean mil invenciones del mismo género que se relacionan con estas fábulas. Si de esta relación se separa el principio mismo, y sólo se considera esta idea; que todas las esencias primeras son dioses, entonces se verá que es ésta una tradición verdaderamente divina. Una explicación que no carece de verosimilitud es que las diversas artes y la filosofía fueron descubiertas muchas veces y muchas veces perdidas, lo cual es muy posible, y que estas creencias son, por decirlo así, despo-

---

41 Todos los comentaristas convienen en explicar la necesidad de estas nuevas esferas por las razones siguientes. Cada planeta tiene el movimiento diurno, y este movimiento se representa en cada sistema por una esfera. Esta esfera está contenida en otras esferas e influye sobre su movimiento. Como cada una de las otras esferas tiene un movimiento que le es propio, si reciben además y se transmiten mutuamente otro impulso resultará que su velocidad se aumenta, y que la más lejana del centro se moverá mucho más rápidamente que las demás. Pero las esferas extremas de los diferentes sistemas están casi en contacto las unas con las otras; la esfera extrema de un primer astro comunicará este movimiento demasiado precipitado a la esfera extrema del sistema vecino; esta esfera a la esfera vecina del mismo sistema; ésta a otra, para acelerar el movimiento diurno y para producir así una perturbación completa. Era preciso remediar este inconveniente y corregir esta influencia acelerada por una influencia contraria; de aquí la intercalación, entre las esferas de un mismo sistema, de nuevas esferas, cuyo movimiento se verifique en sentido inverso; y como la esfera más distante y la esfera más próxima del centro deben tener la misma velocidad, el número de estas esferas intermedias es igual al de las otras esferas, menos una. (Nota de M. Cousin).

42 La luna.

43 Ἐντελέχεια: *lo que tiene en sí su fin y por consiguiente que no depende más que de sí misma, y constituye una unidad indivisible. (Nota de M. Cousin).*

jos de la sabiduría antigua conservados hasta nuestro tiempo. Bajo estas reservas aceptamos las opiniones de nuestros padres y la tradición de las primeras edades.

CAPITULO 9

Tenemos que resolver algunas cuestiones relativas a la inteligencia.[44] La inteligencia es, al parecer, la más divina de las cosas que conocemos. Mas para serlo efectivamente, ¿cuál debe de ser su estado habitual? Esto presenta dificultades. Si la inteligencia no pensase nada, si fuera como un hombre dormido, ¿dónde estaría su dignidad?[45] Y si piensa, pero su pensamiento depende de otro principio, no siendo entonces su esencia el pensamiento, sino un simple poder de pensar, no puede ser la mejor esencia, porque lo que le da su valor es el pensar. Finalmente, ya sea su esencia la inteligencia, o ya sea el pensamiento, ¿qué piensa? Porque o se piensa a sí misma, o piensa algún otro objeto. Y si piensa otro objeto, o se éste siempre el mismo, o varía. ¿Importa que el objeto del pensamiento sea el bien, o lo primero que ocurra? O mejor, ¿no sería un absurdo que tales y cuales cosas fuesen objeto del pensamiento? Es claro que piensa lo más divino y excelente que existe, y que no muda de objeto, porque mudar sería pasar de lo mejor a lo peor, sería ya un movimiento. Y por el pronto, si no simple potencia, es probable que la continuidad del pensamiento fuera para ella una fatiga. Además, es evidente que habría algo más excelente que es pensado, porque el pensar y el pensamiento pertenecerían a la inteligencia, aun en el acto mismo de pensar en lo más despreciable.

Esto es lo que es preciso evitar (en efecto, hay cosas que es preciso no ver, más bien que verlas); pues de no ser así, el pensamiento no sería lo más excelente que hay. La inteligencia se piensa a sí misma, puesto que es lo más excelente que hay, y el pensamiento es el pensamiento del pensamiento. La ciencia, la sensación, la opinión, el razonamiento, tienen, por lo contrario, un objeto diferente de sí mismos; no se ocupan de sí mismos sino de paso. Por otra parte, si pensar fuese diferente de ser pensado, ¿cuál de los dos constituiría la excelencia del pensamiento? Porque el pensamiento y el objeto del pensamiento no tienen la misma esencia ¿O acaso en ciertos casos la ciencia es la cosa misma? En las ciencias creadas la esencia independiente de la materia y la forma determinada, la noción y el pensamiento en las ciencias teóricas, son el objeto mismo de la ciencia. Respecto a los seres inmateriales, lo que es pensado no tiene una existencia diferente de lo que piensa; hay con ellos identidad, y el pensamiento es uno con lo que es pensado.

Resta que examinar una dificultad, a saber: si el objeto del pensamiento es compuesto, en cuyo caso la inteligencia mudaría, porque recorrería las partes del conjunto, o si todo lo que no tiene materia es indivisible. Sucede eternamente con el pensamiento lo que con la inteligencia humana, con toda inteligencia, cuyos objetos son compuestos, en algunos instantes fugitivos. Porque la inteligencia humana no se apodera siempre sucesivamente del bien supremo. Pero su objeto no es ella misma, mientras que el pensamiento eterno, que también se apodera de su objeto en un instante indivisible, se piensa a sí mismo durante la eternidad.

CAPITULO 10

Es preciso que examinemos igualmente cómo el Universo encierra dentro de sí el soberano bien, si es como un ser independiente que existe en sí y para sí, o como el orden del mundo; o, por último, si es de las dos maneras a la vez, como sucede en un ejército. En efecto, el bien de un ejército lo constituyen el orden que reina en él y su general y sobre todo su general: no es el general obra del orden, sino que es el general causa del orden. Todo tiene un puesto marcado en el mundo: peces, aves, plantas; pero hay grados diferentes, y los seres no estan aislados los unos de los otros; están en una relación mutua, porque todo está ordenado en vista de una existencia única. Sucede con el Universo lo que con una familia. En ella, los hombres libres no están sometidos a hacer esto o aquello, según la ocasión; todas sus funciones o casi todas están arregladas. Los esclavos, por lo contrario, y las bestias de carga concurren, formando una débil parte, al fin común, y habitualmente se sirven de ellos como lo piden las circunstancias. El principio en la misión de cada cosa en el Universo es su naturaleza misma; quiero decir que todos los seres van necesariamente separándose los unos de los otros, y todos, en sus funciones diversas, concurren a la armonía del conjunto.

Debemos indicar todas las consecuencias imposibles, todos los absurdos que son consecuen-

---

44 Se trata siempre en este pasaje de la inteligencia de Dios, del **νοῦς** *propiamente dicho.*

45 "No debemos figurarnos los dioses durmiendo como Endymion". Moral a Nicómaco, x, 3.

cia de los otros sistemas. Recordemos aquí las doctrinas hasta las más especiosas y que presentan menos dificultades.

Todas las cosas, según todos los filósofos, provienen de los contrarios. **Todas las cosas, contrarios:** he aquí dos términos que están los dos mal sentados; y luego, ¿cómo las cosas en que existen los contrarios pueden provenir de los contrarios? Esto es lo que ellos no explican, porque los contrarios no ejercen acción los unos sobre los otros. Nosotros resolvemos racionalmente la dificultad, reconociendo la existencia de un tercer término.[46]

Hay filósofos que hacen de la materia uno de los dos contrarios,[47] como los que oponen lo desigual a lo igual, la pluralidad a la unidad. Esta doctrina se refuta de la misma manera. La materia primera no es lo contrario de nada. Por otra parte, todo participaría del mal, menos la unidad, porque el mal es uno de los dos elementos.

Otros pretenden que ni el bien ni el mal son principios;[48] y sin embargo es el principio en todas las cosas el bien por excelencia. Sin duda alguna, tienen razón los que admiten el bien como principio; pero no nos dicen cómo el bien es un principio, si en concepto de fin, de causa motriz, o de forma.

La opinión de Empédocles no es menos absurda. El bien para él es la Amistad. Pero la Amistad es al mismo tiempo principio como causa motriz, porque reúne los elementos y como materia, porque es una parte de la mezcla de los elementos. Suponiendo que pueda suceder que la misma cosa exista a la vez en concepto de materia y de principio, y en concepto de causa motriz, siempre resultaría que no habría identidad en su ser. ¿Qué es, pues, lo que constituye la amistad? Otro absurdo es el haber considerado la Discordia imperecedera mientras que la Discordia es la esencia misma del mal.

Anaxágoras reconoce el bien como un principio: es el principio motor. La Inteligencia mueve; pero mueve en vista de algo. He aquí un nuevo principio, a no ser que Anaxágoras admita como nosotros la identidad porque el arte de curar es, en cierta manera, la salud. Es absurdo, por otra parte, no reconocer contrario al bien y a la Inteligencia.

Si fijamos la atención se verá que todos los que asientan los contrarios como principios no se sirven de los contrarios. ¿Y por qué esto es perecedero, aquello imperecedero? Esto ninguno de ellos lo explica,[49] porque hacen provenir todos los seres de los mismos principios.

Hay filósofos que sacan los seres del no-ser.[50] Otros, para librarse de esta necesidad, lo reducen todo a la unidad absoluta.[51] En fin, ¿por qué habrá siempre producción, y cuál es la causa de la producción? Esto nadie nos lo dice.

No sólo los que reconocen dos principios deben admitir otro principio superior, sino que los partidarios de las ideas deben admitir también un principio superior a las ideas, porque ¿en virtud de qué ha habido y hay todavía participación de las cosas en las ideas? Y mientras los demás se ven forzados a reconocer un contrario de la sabiduría y de la ciencia por excelencia, nosotros no nos vemos en esta situación, no reconociendo contrario en lo que es primero, porque los contrarios tienen una materia y son idénticos en potencia. La ignorancia, por ser lo contrario de la ciencia, implicaría un objeto contrario al de la ciencia. Pero lo que es primero no tiene contrario.

Por otra parte, si no hay otros seres que los sensibles, no puede haber ya principio, ni orden, ni producción, ni armonía celeste, sino sólo una serie infinita de principios, como la que se encuentra en todos los teólogos y físicos sin excepción. Pero si se admite la existencia de las ideas o de los números, no se tendrá la causa de nada; por lo menos no se tendrá la causa del movimiento. Y además, ¿cómo de seres sin extensión podrán salir la extensión y la continuidad? Porque no será el número el que habrá de producir lo continuo, ni como causa motriz ni como forma. Tampoco uno de los contrarios será la causa eficiente y la causa motriz. Este principio, en efecto, podría no existir. Pero la acción es posterior a la potencia. No habría, por lo tanto, seres eternos. Mas hay seres eternos. Por tanto, es preciso abandonar la hipótesis de un contrario. Ya hemos dicho cómo. Además, ¿en virtud de qué principio hay unidad en los números, en el alma, en el cuerpo, y en general unidad de forma y de objeto? Nadie lo dice, ni puede decirlo, a menos que reconozca con nosotros que esto tienen lugar en virtud de la causa motriz.

---

46 La materia, sujeto común de dos contrarios.
47 Sistema de Platón.
48 Sistema pitagórico.
49 Véase el lib. III, 4.
50 Hesíodo, los antiguos teólogos, etcetera.
51 La Escuela de Elea.

En cuanto a los que toman por principio el número matemático, y que admiten también una sucesión infinita de esencia y principios diferentes para las diferentes esencias, forman de la esencia del Universo una colección de episodios,[52] por que ¿qué importa entonces a una esencia que otra esencia exista o no exista? Estos tienen una multitud de principios; pero los seres no quieren verse mal gobernados:

El mando de muchos no es bueno, Basta un solo jefe.[53]

---

52 Véase el lib. XIV, 3.
53 Homero, Iliada, *II, V. 204.*

DISCURSO DEL METODO

RENATO DESCARTES

(1569 – 1650)

DISCURSO DEL METODO

PRIMERA PARTE

Si este discurso parece demasiado largo para ser leído todo de una vez, podrán distinguirse en él seis partes. Y, en la primera, se hallarán diversas consideraciones acerca de las ciencias. En la segunda, las principales reglas del método que el autor ha buscado. En la tercera, algunas de las de la moral que él ha sacado de este método. En la cuarta, las razones mediante las cuales prueba la existencia de Dios y del alma humana, que son los fundamentos de su metafísica. En la quinta, el orden de las cuestiones de física que él ha buscado, y en particular la explicación del movimiento del corazón y algunas otras dificultades que pertenecen a la medicina, y luego también la diferencia que hay entre nuestra alma y la de las bestias. Y en la última, qué cosas cree él que se requieren para ir en la investigación de la naturaleza más adelante de lo que ha estado, y qué razones lo han hecho escribir.

El buen sentido es la cosa mejor distribuida en el mundo, pues cada cual piensa estar tan bien provisto de él que aun aquellos que son más difíciles de contentar en cualquier otra cosa, no suelen desear más del que tienen. No es verosímil que todos se equivoquen en eso, antes bien, eso acredita que la potencia de juzgar bien y distinguir lo verdadero de lo falso —que es propiamente lo que se denomina buen sentido o razón— es por naturaleza igual entre todos los hombres, y así la diversidad de nuestras opiniones no viene de que unos sean más razonables que los demás, sino solamente de que conducimos nuestros pensamientos por caminos diferentes, y no consideramos las mismas cosas. En efecto, no basta tener un buen entendimiento, sino que lo principal es aplicarlo bien. Las almas más grandes son capaces de los más grandes vicios, como también de las más grandes virtudes; y los que no caminan sino muy lentamente, si siguen siempre el camino recto, pueden adelantar mucho más que los que corren y se apartan de él.

En cuanto a mí, jamás presumí que mi espíritu fuera en nada más perfecto que el del común de las gentes; aun a menudo deseé tener el pensamiento tan pronto, o la imaginación tan nítida y distinta, o la memoria tan amplia, como algunos otros. y no sé de otras cualidades que éstas que sirvan a la perfección del espíritu, puesto que respecto a la razón, o el sentido, siendo la única cosa que nos hace hombres y nos distingue de las bestias, quiero creer que está entera en cada uno de nosotros, y seguir en esto la opinión común de los filósofos, que dicen que el más y el menos existen solamente entre los accidentes, y no entre las formas, o naturaleza, de individuos de una misma especie.

Mas yo no temeré decir que piense haber tenido mucha suerte por haberme encontrado, desde mi juventud, en ciertos caminos que me condujeron a consideraciones y máximas con que formé un método mediante el cual me parece que tengo medios de aumentar por grados mi confianza y elevarla poco a poco al punto más alto al cual le permitirán llegar la mediocridad de mi espíritu y la breve duración de mi vida. En efecto, he recogido ya tales frutos que, aun cuando en los juicios que hago de mí mismo, trato siempre de inclinarme del lado de la desconfianza antes que del de la presunción, y que, mirando con ojos de filósofo las diversas acciones y empresas de todos los hombres, no hay casi ninguna que me parezca vana e inútil, no dejo de recibir una extrema satisfacción del progreso que pienso haber hecho ya en la búsqueda de la verdad, y de concebir para el porvenir tales esperanzas que si, entre las ocupaciones de los hombres puramente hombres, alguna hay que sea sólidamente buena e importante, me atrevo a creer que es la que he elegido.

Sin embargo, cabe que me equivoque, y acaso no sea más que un poco de cobre y vidrio lo que yo tomo por oro y diamante. Sé cuán sujetos estamos a equivocarnos en lo que nos afecta, y hasta qué punto deben ser sospechosos para nosotros los jui-

cios de nuestros amigos cuando nos son favorables. Pero estaría muy satisfecho si, en este discurso, hiciera ver cuáles son los caminos de que huí y representar en él mi vida como un cuadro, a fin de que cada cual pueda juzgarla, y enterándome por el rumor común de las opiniones que merezca, será un nuevo medio de instruirme que añadiré a los que suelo emplear.

Por consiguiente, no es mi propósito enseñar aquí el método que cada cual deba seguir para conducir bien su razón, sino solamente hacer ver de qué modo traté de conducir la mía. Los que se lanzan a dar preceptos, deben juzgarse más hábiles que aquellos a quienes los dan; y si fallan en lo más mínimo, merecen ser censurados por ello. Pero como no propongo este escrito sino a modo de historia, o si preferís de fábula, en que, entre algunos ejemplos que cabe imitar, se hallarán también otros que habría motivos para no seguir, espero que será útil a algunos sin ser nocivo para nadie, y que todos me agradecerán mi franqueza.

Me nutrí en las letras desde mi infancia, y puesto que me persuadían de que mediante ellas se podía adquirir un conocimiento claro y seguro de todo lo que es útil para la vida, yo tenía fuerte deseo de aprenderlas. Mas no bien hube terminado todo ese curso de estudios, al final del cual se suele ser recibido en el rango de los doctos, cambié enteramente de opinión. Pues me sentía entorpecido con tantas dudas y errores, que me parecía que, tratando de instruirme, lo único que había logrado era descubrir cada vez más mi ignorancia. Y, no obstante, estaba yo en una de las más célebres escuelas de Europa, donde pensaba que si en algún lugar de la tierra había hombres sabios, debía ser allí. Yo había aprendido en ella todo lo que aprenden los demás, y aún, no contento con las ciencias que nos enseñaban, había recorrido todos los libros que trataban de las que se tienen por más curiosas y más raras, que pudieran caer en mis manos. Con eso, sabía los juicios que los demás se hacían de mí, y no veo que se me considerara inferior a mis condiscípulos, a pesar de que entre ellos había ya algunos a quienes se destinaba a ocupar los lugares de nuestros maestros. Y, por último, nuestro siglo me parecía tan floreciente, y tan fértil en espíritus buenos, como lo fuera ninguno de los precedentes. Eso me hacía tomar la libertad de juzgar a todos los demás por mí, y de pensar que no había en el mundo doctrina alguna que fuese como la que antes me habían hecho esperar.

Sin embargo, yo no dejaba de apreciar los ejercicios en que se ocupan en las escuelas. Sabía que las lenguas que se aprenden en ellas son necesarias para la comprensión de los libros antiguos; que la gentileza de las fábulas despierta el espíritu; que las acciones memorables lo elevan y que, leídas con discreción, ayudan a formar el juicio; que la lectura de libros buenos es como una conversación con las gentes más probas de los siglos pasados, y aun una conversación estudiada, en la cual sólo nos descubren sus mejores pensamientos; que la elocuencia tiene fuerzas y bellezas incomparables; que la poesía tiene delicadezas y dulzuras muy seductoras; que las matemáticas tienen invenciones muy sutiles, y que pueden servir mucho, tanto para satisfacer a los curiosos como para facilitar todas las artes y disminuir el trabajo de los hombres; que los escritos que tratan de las costumbres contienen diversas enseñanzas y varias exhortaciones a la virtud que son muy útiles; que la teología enseña a ganar el cielo; que la filosofía da el medio de hablar con verosimilitud de todas las cosas y de hacerse admirar de los menos sabios; que la jurisprudencia, la medicina y las demás ciencias proporcionan honores y riquezas a quienes las cultivan; y, por último, que es bueno haberlas examinado todas, aun las más supersticiosas y las más falsas, con objeto de conocer su valor justo y abstenerse de ser engañado por ellas.

Pero creía que había dedicado ya bastante tiempo a las lenguas, y asimismo a la lectura de los libros antiguos, y a sus historias y a sus fábulas. Pues casi es lo mismo conversar con los hombres de otros siglos que viajar. Es bueno saber algo de las costumbres de los diversos pueblos, a fin de juzgar de las nuestras más cuerdamente, y de que no pensemos que todo lo que esté contra nuestros modos sea ridículo y contra razón como suelen hacer quienes nada vieron. Pero cuando se invierte demasiado tiempo en viajar, se acaba siendo extranjero en su país; y cuando se es demasiado curioso de lo que se practica en los siglos pasados, se suele permanecer harto ignorante de lo que se practica en éste. Eso sin decir que las fábulas hacen imaginar como posibles varios acaecimientos que no lo son; y aun las historias más fieles, si no alteran ni aumentan el valor de las cosas para hacerlas más dignas de ser leídas, por lo menos omiten siempre las circunstancias más bajas y menos ilustres; de ahí que el resto no parezca tal como es, y que quienes rigen sus costumbres por los ejemplos que toman de esas historias, están expuestos a caer en las extravagancias de los paladines de nuestras novelas y a concebir designios superiores a sus fuerzas.

Yo apreciaba mucho la elocuencia y estaba enamorado de la poesía; pero pensaba que una y

otra eran dones del espíritu más que frutos del estudio. Quienes tienen el razonamiento más fuerte y dirigen mejor sus pensamientos, a fin de hacerlos más claros e inteligibles, pueden convencer siempre mejor de lo que proponen, aunque sólo hablen bajo bretón y no hayan aprendido jamás la retórica. Y quienes tengan las invenciones más agradables y las sepan expresar con mayor ornato y dulzura, no dejarán de ser los mejores poetas aunque les sea desconocida el arte poética.

A mí me gustaban sobre todo las matemáticas, a causa de la certidumbre y evidencia de sus razones; mas no advertía aún su verdadero uso y, pensando que sólo servían para las artes mecánicas, me asombraba de que, siendo tan firmes y sólidos sus fundamentos, no se hubiera edificado sobre ellas algo más elevado. Como, por el contrario, yo comparaba los escritos de los antiguos paganos, que tratan de las costumbres, a palacios muy soberbios y muy magníficos, que sólo estaban edificados sobre arena y sobre barro; elevan muy en alto las virtudes y las hacen parecer estimables por encima de todas las cosas que hay en el mundo; pero no enseñan bastante a conocerlas, y a menudo lo que designan con un nombre tan hermoso no es sino insensibilidad, orgullo, desesperación o parricidio.

Yo respetaba nuestra teología y pretendía ganar el cielo como cualquier otro; pero habiéndome enterado, como cosa muy segura, de que el camino no está menos abierto a los más ignorantes que a los más doctos, y que las verdades reveladas que conducen a él, están por encima de nuestra inteligencia, yo no me habría atrevido a someterlas a la endeblez de mis razonamientos, y pensaba que, para ponerse a examinarlas y con éxito, era preciso tener alguna asistencia extraordinaria del cielo y ser más que hombre.

No diré de la filosofía sino que, viendo que fue cultivada por los más excelentes espíritus que vivieron desde hace siglos y que, no obstante, no se encuentra todavía cosa alguna de que no se discuta y, en consecuencia, que no sea dudosa, yo no tenía bastante presunción para esperar encontrar algo mejor que los demás; y que, considerando cuántas opiniones distintas puede haber sobre una misma materia, sostenidas por personas doctas sin que pueda haber nunca sino una verdadera, yo tenía casi por falso todo lo que no era más que verosímil.

Luego, para las demás ciencias, dado que toman sus principios de la filosofía, yo juzgaba que no podía haberse edificado nada que fuera sólido sobre fundamentos tan poco firmes. Y ni el honor ni el provecho que prometían eran suficientes para inducirme a aprenderlas, pues, gracias a Dios, no me sentía en un estado que me obligara a hacer de la ciencia un oficio para aliviar mi fortuna; y aunque no profesaba por la gloria el desprecio de un cínico, me interesaba bien poco la que yo no esperaba poder adquirir sino con falsos títulos. Y, por último, respecto de las malas doctrinas, yo pensaba conocer ya bastante lo que valían, para no estar expuesto a ser engañado, ni por las promesas de un alquimista, ni por las predicciones de un astrológo, ni por las imposturas de un mago, ni por los artificios o la jactancia de quienes presumen saber más de lo que saben.

Por esto es por lo que, no bien la edad me permitió salir de la sumisión a mis preceptores, abandoné por completo el estudio de las letras. Y habiendo resuelto no buscar otra ciencia que la que se pudiera hallar en mí mismo o bien en el gran libro del mundo, empleé el resto de mi juventud en viajar, en ver cortes y ejércitos, en frecuentar personas de diversos humores y condiciones, en recoger diversas experiencias, en ponerme a prueba a mí mismo en los casos que la fortuna me ponía delante y, en todas las ocasiones, a hacer sobre las cosas que se presentaban una reflexión tal que de ellas pudiera sacar algún provecho. Pues me parecía que en los razonamientos que cada cual hace sobre los asuntos que le importan, y cuyo resultado ha de castigarlo sin tardar mucho si ha juzgado mal, podía encontrar yo mucha más verdad que en los que hace un hombres de letras su gabinete sobre las especulaciones que no producen efecto alguno y que no tienen otra consecuencia sino, tal vez, que sacará de ellas tanta más vanidad cuanto más alejadas estén del sentido común, puesto que habrá debido emplear tanto más espíritu y artificio para tratar de hacerlas verosímiles. Y yo sentía siempre un vivo deseo de aprender a distinguir lo verdadero de lo falso, para ver claro en mis acciones y caminar con seguridad en esta vida.

Bien es verdad que, mientras no hacía sino considerar las costumbres de los demás hombres, yo no hallaba nada que me tranquilizara y que notaba en ellas tanta diversidad como antes me había ocurrido con las opiniones de los filósofos. De suerte que el mayor provecho que obtuve de esto fue que, viendo varias cosas que, aun pareciéndonos extravagantes y ridículas, no dejan de ser corrientemente recibidas y aprobadas por otros grandes pueblos, aprendí a no creer tan firmemente nada de lo que no me hubiera convencido más que por el ejemplo y la costumbre; y así fui librándome poco

a poco de muchos errores que pueden ofuscar nuestra luz natural y hacernos menos capaces de entender razones. Pero despúes de haber invertido algunos años en estudiar así en el libro del mundo, y en tratar de adquirir alguna experiencia, un día tomé la resolución de estudiar también en mí mismo y emplear todas las fuerzas de mi espíritu en elegir los caminos que yo debía seguir. Lo cual me salió mucho mejor —me parece— que si nunca me hubiera alejado de mi país ni de mis libros.

SEGUNDA PARTE

Me hallaba entonces en Alemania, adonde me había llamado la ocasión de guerras que todavía no han terminado, y al volver al ejército después de la coronación del emperador, el comienzo del invierno me hizo detener en un lugar donde, no encontrando ninguna conversación que me divirtiera y, por otra parte, no teniendo afortunadamente preocupaciones ni pasiones que me turbaran, permanecía todo el día encerrado solo al lado de la estufa, donde tenía todo el ocio para entretenerme con mis pensamientos. Entre ellos, uno de los primeros fue que se me ocurrió considerar que a menudo en las obras compuestas de varias piezas y hechas por la mano de diversos maestros no hay tanta perfección como en aquellas en que sólo ha trabajado uno. Es así como se ve que los edificios que un solo arquitecto emprendió y terminó, suelen ser más hermosos y mejor ordenados que aquellos que muchos trataron de restaurar utilizando antiguos muros construidos para otros fines. Así, esas antiguas ciudades que, no habiendo sido sino burgos al principio, con el tiempo llegaron a ser grandes ciudades, están de ordinario tan mal equilibradas, en comparación con esos sitios regulares que un ingeniero proyecta a su fantasía en un llano, que si bien considerando aparte cada uno de sus edificios se encuentra a menudo en ellos tanto o más arte que en los demás, viendo empero como están dispuestos, aquí uno grande, allí uno pequeño, y cómo las calles resultan tortuosas y desiguales, se diría que quien así las dispuso fue más bien la fortuna que la voluntad de algunos hombres dotados de razón. Y si se considera que, no obstante, en todo tiempo ha habido funcionarios encargados de cuidar de que los edificios privados sirvieran de ornato público, se comprenderá bien que es incómodo hacer cosas bien acertadas cuando se trabaja solamente sobre las obras de otro. Así, me imaginé que los pueblos que, habiendo sido antaño semisalvajes y habiéndose civilizado sólo paulatinamente, no hicieron sus leyes sino a medida que a ello les obligó la incomodidad de los crímenes y querellas, no pueden estar bien regidos como aquellos que desde el primer momento se reunieron y observaron las constituciones de algún legislador prudente. Como es bien cierto que el estado de la verdadera religión, cuyas ordenanzas sólo Dios hizo, debe estar incomparablemente mejor regido que todos los demás. Y hablando de las cosas humanas, creo que si Esparta fue en tiempos muy floreciente, no fue a causa de la bondad de cada una de sus leyes en particular, dado que varias eran bastante peregrinas y aun contrarias a las buenas costumbres, sino porque, habiendo sido inventadas por uno solo, tendían al mismo fin. Y así pensaba yo que las ciencias de los libros, por lo menos aquellas cuyas razones no son más que probables y que no tienen demostraciones, habiendo sido compuestas y aumentado poco a poco de las opiniones de varias diversas personas, no están tan cerca de la verdad como los razonamientos simples que puede hacer naturalmente un hombre de buen sentido sobre las cosas que se presentan. Y así pensaba yo aún que, habiendo sido todos nosotros niños antes de ser hombres, y que nos ha sido necesario ser regidos por nuestros apetitos y nuestros preceptores, a menudo contrarios unos a otros, y que ni unos ni otros quizá nos aconsejaban siempre lo mejor, es casi imposible que nuestros juicios sean tan puros ni tan sólidos como si desde el momento de nuestro nacimiento hubiésemos estado en el uso entero de nuestra razón y nunca hubiésemos sido conducidos sino por ella.

Bien es verdad que no vemos que se echen abajo todas las casas de una ciudad con el solc propósito de rehacerlas de otro modo y de hacer las calles más hermosas; pero sí se ve que muchos hacen derribar las suyas para reconstruirlas y que aun a veces se ven obligados a hacerlo cuando están en peligro de caerse por sí mismas y cuando los cimientos no son muy firmes. A ejemplo de eso, me convencí de que realmente no tendría justificación que un particular concibiera el propósito de reformar un Estado cambiándolo todo desde los fundamentos y derribándolo para volverlo a levantar; ni aun tampoco reformar el cuerpo de las ciencias o el orden establecido en las escuelas para enseñarlas; pero que, respecto de todas la opiniones que yo había recibido hasta entonces en mi creencia, yo no podía hacer mejor que acometer de una vez la tarea de eliminarlas, a fin de poner en su lugar después, o bien otras mejores, o bien las mismas, cuando yo las hubiera ajustado al nivel de la razón. Y yo creí firmemente que, por este medio, lograría conducir mi vida mucho mejor que limitándome a construir sobre viejos cimientos y apoyándome solamente en principios que me había dejado inculcar en mi juventud sin haber examinado nun-

ca si eran verdaderos. Pues, aunque yo notara en eso diversas dificultades, no eran empero insalvables ni podían compararse a aquellas con que se tropieza en la reforma de las menores cosas que afectan a lo público. Esos grandes cuerpos son harto difíciles de volver a levantar una vez derribados, o aun a apuntalar cuando se tambalean, y sus caídas sólo pueden ser muy violentas. Luego, por lo que respecta a sus imperfecciones, si las tienen, como la sola diversidad que existe entre ellos basta para asegurar que muchos las tienen, sin duda el uso las ha atenuado mucho; y además ha evitado o corregido imperceptiblemente gran cantidad que con la prudencia no se habrían subsanado tan bien. Y, por último, son casi siempre más soportables de lo que se lograría cambiándolas: del mismo modo como los grandes caminos, que serpentean entre montañas, poco a poco van uniéndose y haciéndose tan cómodos, a fuerza de ser frecuentados, que es mucho mejor seguirlos que tratar de ir por lo recto subiendo por las rocas y descendiendo hasta el fondo de los precipicios.

Por esto es por lo que no podrían aprobar en modo alguno esos temperamentos perturbadores e inquietos que, no habiendo sido llamados al manejo de la cosa pública por su nacimiento ni por su fortuna, no pasan un momento sin hacer en ella, en idea, alguna nueva reforma. Y si pensara que en este escrito hubiera la menor cosa que permitiera sospechar que yo tengo tal locura, me sentiría muy contrariado de permitir que se publicara. Mi intención no fue nunca más lejos que tratar de reformar mis propios pensamientos y de edificarlos sobre unos cimientos totalmente míos. Que si, habiéndome gustado mi obra, os hago ver aquí el modelo, esto no significa que yo aconseje a nadie que lo imite. Aquellos a quienes Dios distribuyó mejor sus gracias, tendrán quizá propósitos más elevados, pero me temo mucho que éste no sea ya demasiado atrevido para muchos. La sola resolución de desprenderse de todas las opiniones que uno ha recibido antes en su creencia, no es un ejemplo que cada cual deba seguir; y el mundo casi se compone solamente de dos clases de espíritus a quienes no conviene en modo alguno, a saber: los que, creyéndose más hábiles de lo que son, no pueden menos que precipitar sus juicios ni tienen paciencia suficiente para llevar por orden todos sus pensamientos: de donde resulta que, si una vez se hubieran tomado la libertad de dudar de los principios que recibieron y apartarse del camino común, jamás podrían seguir el camino que es preciso tomar para ir más derecho, y permanecerían extraviados toda su vida; luego, aquellos que, teniendo bastante razón o modestia para juzgar que son menos capaces de distinguir lo verdadero de lo falso que aquellos otros por los cuales pueden ser instruidos, deben contentarse más bien siguiendo las opiniones de estos otros en lugar de buscar otras mejores por sí mismos.

En cuanto a mí, sin duda habría figurado en el número de estos últimos si nunca hubiera tenido más que un sólo maestro, o si no hubiese sabido las diferencias que en todas las épocas ha habido entre las opiniones de los más doctos. Pero habiendo aprendido desde el colegio que no se puede imaginar nada tan peregrino y poco creíble que no haya sido dicho por algún filósofo; y después, viajando, al reconocer que todos los que tienen sentimientos muy contrarios a los nuestros, no por eso son bárbaros ni salvajes, antes bien, muchos usan de razón tanto o más que nosotros; y habiendo considerado cómo un mismo hombre, con su mismo espíritu, de haber sido criado desde su infancia entre franceses o alemanes, resulta diferente de lo que sería si hubiese vivido entre chinos o caníbales; y cómo, aun en las modas de nuestros trajes, lo mismo que nos gustó hace diez años —que acaso no tarde diez años en gustarnos de nuevo—, nos parece ahora extravagante y ridículo: de suerte que sin disputa es la costumbre y el ejemplo lo que nos persuade, más que un conocimiento cierto, y no obstante, la pluralidad de votos no es una prueba que valga nada para las verdades un poco incómodas de descubrir, porque es mucho más verosímil que las haya encontrado un solo hombre que todo un pueblo; yo no podía elegir a nadie cuyas opiniones me parecieran deber ser preferidas a las de los demás, y me encontré como obligado a decidirme a guiarme por mí mismo.

Mas cual hombre que camina solo y en las tinieblas, resolví andar tan lentamente y usar tanta circunspección en todas las cosas que, aunque avanzara muy poco, me guardaría bien por lo menos de caer. Ni siquiera quise comenzar desechando totalmente ninguna de las opiniones que hubieran podido deslizarse otro tiempo en mi creencia sin haber sido introducidas por la razón, hasta después de haber pasado bastante tiempo haciendo el proyecto de la obra que emprendía y buscando el verdadero método para llegar al conocimiento de todas las cosas de que mi espíritu fuera capaz.

Siendo más joven había estudiado, entre las partes de la filosofía, un poco de lógica, y entre las matemáticas, un poco el análisis de los geómetras y el álgebra, tres artes o ciencias que parecían tener que contribuir en algo a mi propósito. Pero

examinándolas, advertí que, respecto de la lógica, sus silogismos y la mayor parte sus otras instrucciones sirven más bien para explicar a otro las cosas que uno sabe, o aun, como el arte de Lulio, para hablar sin juicio de aquellas que uno ignora, que para aprenderlas. Y aunque realmente contenga muchos preceptos muy verdaderos y muy buenos, están mezclados con tantos otros que son nocivos o superfluos, que separarlos es casi tan incómodo como sacar una Diana o una Minerva de un bloque de mármol todavía sin esbozar. Luego, respecto del análisis de los antiguos y del álgebra de los modernos, sobre no extenderse sino a materias muy abstractas, y que no parecen de utilidad alguna, el primero está siempre tan supeditado a la consideración de las figuras que no puede ejercitar el entendimiento sin cansar mucho la imaginación; y en la última, se está sometido a ciertas reglas y a ciertas cifras de tal modo que se ha hecho de ellas un arte confuso y oscuro que entorpece el espíritu en lugar de ser una ciencia que lo cultive. Lo cual fue la causa de que yo pensara que era preciso buscar otro método que, abarcando las ventajas de esos tres, estuviera exento de sus defectos. Y como la multitud de leyes sirve a menudo de excusa para los vicios, de suerte que un Estado está mejor regido cuando, teniendo pocas, se observan estrictamente, así, en lugar de ese gran número de preceptos de que se compone la lógica, creí que me bastarían los cuatro siguientes, a condición de que tomara una firme y constante resolución de no dejar de observarlos ni una sola vez.

El primero consistía en no admitir jamás nada por verdadero que no conociera que evidentemente era tal; es decir, evitar minuciosamente la precipitación y la prevención, y no abarcar en mis juicios nada más que lo que se presentara tan clara y distintamente a mi espíritu que no tuviera ocasión de ponerlo en duda.

El segundo, en dividir cada una de las dificultades que examinara en tantas partes como fuera posible y necesario para mejor resolverlas.

El tercero, en conducir por orden mis pensamientos, comenzando por los objetos más simples y más fáciles de conocer para subir poco a poco, como por grados, hasta el conocimiento de los más compuestos, y aun suponiendo orden entre aquellos que no se preceden naturalmente unos a otros.

Y el último, en hacer en todo enumeraciones tan completas y revisiones tan generales que tuviese la seguridad de no omitir nada.

Esas largas cadenas de razones, todas simples y fáciles, de que los geómetras suelen servirse para llegar a sus demostraciones más difíciles, me habían dado ocasión de imaginarme que todas las cosas que pueden caer en el conocimiento de los hombres se deducen unas de otras de igual modo, y que, a condición solamente de abstenerse de admitir por verdadera ninguna que lo sea, y de que se guarde siempre el orden debido para deducirlas unas de otras, no puede haber ninguna tan lejana que no se puede alcanzar ni tan escondida que no pueda descubrirse. Y no me costó mucho esfuerzo buscar por cuáles convenía comenzar, pues ya sabía que era por las más simples y más fáciles de conocer; y considerando que entre todos los que antes han buscado la verdad en la ciencia, sólo los matemáticos pudieron hallar demostraciones, es decir, razones ciertas y evidencias, no dudé de que era por las mismas que ellos examinaron, a pesar de que no esperara de ellas otra utilidad que la de que acostumbraran mi espíritu a saciarse de verdades y a no contentarse con razones falsas. Mas no por eso tenía el propósito de tratar de aprender todas esas ciencias particulares que de ordinario se denominan matemáticas; y viendo que, aun siendo diferentes sus objetos, no dejan de conciliarse todas, porque no consideran otra cosa que las diversas relaciones o proporciones que se encuentran en ellos, pensé que valía más examinar solamente esas proposiciones en general y sin suponerlas más que en los asuntos que sirvieran para hacerme más fácil su conocimiento; y aun sin supeditarlas en modo alguno a ellos, a fin de poder aplicarlas luego tanto mejor a todos los demás a los cuales convinieran. Luego, habiendo advertido que, para conocerlas, tendría necesidad de considerarlas a veces cada una en particular, y otras veces sólo retenerlas, o abarcar varias conjuntamente, pensé que, para considerarlas mejor en particular debía suponerlas en líneas, porque no hallé nada más simple ni que yo pueda representar más distintamente a mi imaginación y a mis sentidos; mientras que, para retenerlas o para abarcar muchas conjuntamente, era preciso que las explicase por cifras, lo más cortas posible; y que, mediante eso, tomaría todo lo mejor del análisis geométrico y del álgebra y corregiría todos los defectos de uno por medio de la otra.

Como, en efecto, me atrevo a decir que la exacta observación de estos pocos preceptos que escogí, me dio tal facilidad para desentrañar todas las cuestiones a las cuales se extienden esas dos ciencias, que en dos o tres meses que invertí examinándolas, habiendo comenzado siempre por las más simples y más generales, y cada verdad que ha-

llaba era una regla que me servía después para encontrar otras, no solamente resolví muchas que antaño había considerado muy difíciles, sino que, hacia el final, me pareció también que en aquellas mismas que ignoraba podía determinar por qué medios y hasta dónde era posible resolverlas. Quizá no os parezca muy vana esta pretensión si consideráis que, no habiendo más que una verdad para cada cosa, cualquiera que la encuentre sabe tanto como pueda saberse de ella, y que, por ejemplo, un niño instruido en aritmética y que haya hecho una suma siguiendo sus reglas, puede estar seguro de haber hallado, por lo que concierne a la suma que examinaba, todo lo que el espíritu humano sabría encontrar. Pues al fin y a la postre, el método que enseña a seguir el verdadero orden y a enumerar exactamente todas las circunstancias de lo que se busca, contiene todo cuanto da certidumbre a las reglas de la aritmética.

Pero lo que más me satisfacía de este método era que mediante él estaba seguro de usar en todo de mi razón, si no perfectamente, por lo menos lo mejor que yo pudiera; además, practicándolo sentía que mi espíritu se acostumbraba poco a poco a concebir más nítida y más distintamente sus objetos, y que, no habiéndolo sometido a ninguna materia particular, me prometía aplicarlo tan útilmente a las dificultades de las demás ciencias como lo había hecho ya a las del álgebra. No es que por ello me atreviera a acometer desde el principio todas las que se presentaran, pues eso mismo habría sido contrario al orden que él prescribe. Mas habiendo advertido que sus principios deben estar tomados todos de la filosofía, en la cual no hallaba aún ninguno cierto, pensé que, ante todo, era preciso que yo tratara de establecerlos en ella, y que, siendo eso la cosa más importante del mundo, y en la cual más son de temer la precipitación y la prevención, no debía acometer la empresa de resolverlo sin antes tener una edad mucho más madura que la de veintitrés años que yo tenía entonces; y sin que, previamente, hubiera invertido mucho tiempo para prepararme para ella, tanto desarraigando de mi espíritu todas las malas opiniones que antes de esa época había admitido, como haciendo acopio de varias experiencias que fueran después materia para razonamientos y ejercitándome siempre en el método que yo me había prescrito para afianzarme cada vez más en él.

TERCERA PARTE

Por último, como antes de comenzar a reconstruir la casa en que habitamos, no basta derribarla y hacer provisión de materiales y arquitectos, o ejercitarse uno mismo en arquitectura y además haber trazado esmeradamente el proyecto, sino que también es preciso haberse agenciado otra donde podamos alojarnos cómodamente mientras duren los trabajos; así, a fin de que yo no quedase indeciso en mis acciones mientras la razón me obligaría a serlo en mis juicios, y que no dejase de vivir desde ese momento lo más felizmente que pudiera, me formé una moral provisional que consistía en sólo tres o cuatro máximas que me gustaría exponeros.

La primera era obedecer las leyes y costumbres de mi país, conservar constantemente la religión en la cual Dios me concedió la gracia de ser instruido desde mi infancia, y regirme en todo lo demás según las opiniones más moderadas y más alejadas del exceso, que fuesen aceptadas comúnmente en la práctica por los mas sensatos de aquellos con quienes tuviera que vivir. En efecto, como desde entonces comencé a no contar para nada con las mías, puesto que me quería someterlas todas a examen, tenía la seguridad de que lo mejor que podía hacer era seguir las de los más sensatos. Y aunque es tal vez posible que entre los persas o lo chinos haya personas tan sensatas como entre nosotros, me parecía que lo más útil era regirme según aquellos con quienes había de vivir; y que, para saber cuáles eran verdaderamente sus opiniones, tenía que fijarme más bien en lo que practicaban que en lo que decían; no solamente porque a causa de la corrupción de nuestras costumbres hay pocos que quieran decir todo lo que creen, sino también porque muchos lo ignoran ellos mismos, pues como el acto del pensamiento mediante el cual se cree una cosa es diferente del acto por el cual conocemos que la creemos, los dos actos existen a menudo uno sin el otro. Y entre varias opiniones igualmente admitidas, yo no elegía más que las más moderadas: tanto porque son siempre las más cómodas para la práctica, y verosímilmente las mejores, pues todo exceso suele ser malo, como también a fin de apartarme menos del verdadero camino en caso de que corriera este riesgo, que si, habiendo elegido uno de los extremos, fuera el otro el que hubiera sido preciso seguir. Y en particular incluía yo entre los excesos todas las promesas mediante las cuales se renuncia a algo de la propia libertad. No es que yo desaprobara las leyes que, subsanar la inconstancia de los espíritus débiles, permiten que, cuando se tiene una buena intención, o aun, para la seguridad del comercio, una intención que sólo sea indiferente, se hagan promesas o contratos que obliguen a perserverar en ellas; pero como yo no veía en el mundo nada que permaneciera siempre en el mismo estado y que, para mi particular, me prometía perfeccionar

cada vez más mis juicios, y no hacerlos peores, habría pensado que cometía una gran falta contra el buen sentido si, por el hecho de que aprobara entonces algo, me hubiera obligado a tomarlo por bueno aun después de que tal vez hubiera dejado de serlo, o de que yo no lo considerara ya como tal.

Mi segunda máxima era ser lo más firme y resuelto que yo pudiera en mis acciones y seguir las opiniones más dudosas, una vez que me hubiera determinado, con no menor constancia que si hubiesen sido muy seguras. Imitaba en eso a los viajeros que, encontrándose extraviados en un bosque, no deben vagar dando vueltas tan pronto de un lado como de otro, ni menos aún detenerse en un sitio, antes bien caminar siempre lo más derecho que puedan hacia un mismo lado sin cambiarlo por razones endebles, aun en el caso de que tal vez al principio haya sido solamente el azar lo que los determinó a elegirlo; pues, haciéndolo así, si no van exactamente adonde desean, por lo menos acabarán por llegar a alguna parte, donde verosímilmente estarán mejor que en medio de un bosque. Y así, como a menudo las acciones de la vida no admiten demora, es una verdad muy cierta que, cuando no depende de nosotros el discernir las opiniones más verdaderas, debemos seguir las más probables; y aun, que a pesar de que no notemos más probabilidad en unas que en otras, debemos empero determinarnos por unas y considerarlas luego, no ya como dudosas, por lo que respecta a la práctica, sino como muy verdaderas y ciertas, por serlo la razón que nos hizo decidir en ese sentido. Y esto me permitió desde entonces librarme de todos los arrepentimientos y remordimientos que suelen agitar la conciencia de esos espíritus débiles y perplejos que con inconstancia se dejan arrastrar a practicar como buenas, cosas que después juzgamos malas.

Mi tercera máxima era tratar siempre de vencerme antes a mí mismo que a la fortuna, y modificar antes mis deseos que el orden del mundo; y en general, acostumbrarme a creer que nada hay que depende enteramente de nosotros, salvo nuestros pensamientos, de suerte que después de haber hecho lo que hayamos podido respecto de las cosas que nos son exteriores, lo que no logramos es, respecto de nosotros, absolutamente imposible. Y eso sólo me parecía suficiente para impedir que en adelante deseara nada que no pudiera adquirir, y para permanecer así satisfecho. Pues como por naturaleza nuestra voluntad no es inducida a desear sino las cosas que nuestro entendimiento le representa de algún modo como posibles, es cierto que si consideramos todos los bienes que están fuera de nosotros como igualmente alejados de nuestro poder, no nos dolerá ya que nos falten aquellos que parecen sernos debidos por nuestro nacimiento, cuando nos veamos privados de ellos sin culpa nuestra, como no nos duele no poseer los reinos de China o México: y haciendo, como se dice, de necesidad virtud, no desearemos ya estar sanos cuando estemos enfermos, ni libres cuando estemos en la cárcel como no deseamos ahora tener cuerpos de una materia tan poco corruptible como los diamantes o alas para volar como los pájaros. Mas confieso que se requiere largo ejercicio, y meditación a menudo reiterada, para acostumbrarse a mirar desde este ángulo todas las cosas; y creo que es precisamente en esto en lo que consista el secreto de esos filósofos que en otros tiempos pudieron sustraerse al dominio de la fortuna y, a pesar de los dolores y la pobreza, competir con sus dioses en felicidad. En efecto, dedicados sin cesar a considerar los límites que les había prescrito la naturaleza, se convencían de que, salvo sus pensamientos, nada dependía de ellos, tan perfectamente que eso sólo les bastaba para impedirles sentir afecto por otras cosas; y disponían de ellos tan absolutamente que en eso tenían alguna razón para considerarse más ricos, más libres y más felices que ninguno de los demás hombres que, no teniendo esa filosofía, por más que la naturaleza y la fortuna los favorecieran, no disponían nunca de todo lo que querían.

Por último para terminar con esta moral, me decidí a hacer una revisión de las diversas ocupaciones de los hombres en esta vida, para tratar de escoger la mejor: y sin que pretenda decir nada de las de los demás, pensé que no podía hacer nada mejor que continuar en la misma en que me encontraba, es decir, emplear toda mi vida en cultivar mi razón, y en adelantar cuanto pudiera en el conocimiento de la verdad siguiendo el método que me había prescrito. Había sentido tan extremas satisfacciones desde que comencé a servirme de este método, que no creía que pudieran tenerse más gratas ni más inocentes en esta vida; y como todos los días descubrí mediante él algunas verdades que me parecieron bastante importantes y comunmente ignoradas por los demás hombres, la satisfacción que eso me proporcionaba colmaba de tal modo mi espíritu que todo el resto me dejaba sin cuidado. Además de que las tres máximas precedentes no se fundaban sino en el propósito que yo tenía de seguir instruyéndome: pues, habiéndonos dado Dios a cada cual alguna luz para discernir lo verdadero de lo falso, yo no hubiese creído que debía contentarme por un solo momento con las opiniones de otros si no me hubiese propuesto emplear mi propio juicio para examinarlas a su debido tiempo, y no hubiese sabido librarme de escrúpulo siguién-

dolas si no hubiera esperado, en cambio, no perder ocasión alguna de hallar otras mejores en el caso de que las hubiera, Y por último, no habría sabido un camino por el cual, pensando estar seguro de la adquisición de todos los conocimientos de que yo fuera capaz, pensaba estarlo por este mismo medio de la de todos los verdaderos bienes que dependieran de mí, tanto más cuanto que, si nuestra voluntad no se inclina a seguir ni a rehuir nada como no sea según que nuestro entendimiento se lo represente bueno o malo, basta juzgar bien para hacerlo también todo lo mejor que se pueda, es decir, para adquirir todas las virtudes, y con ellas todos los demás bienes, que podamos adquirir; y cuando estamos ciertos de que es así, no podemos menos que estar satisfechos.

Después de haberme asegurado de estas máximas, y de haberlas puesto aparte, con las verdades de la fe que siempre fueron las primeras en mi creencia, juzgué que respecto del resto de mis opiniones podía lanzarme libremente a desprenderme de ellas. Y como esperaba lograrlo mejor conversando con los hombres que permaneciendo más tiempo encerrado al lado de la estufa donde había tenido todos estos pensamientos, no había terminado aún el invierno cuando me puse de nuevo a viajar. Y en todos los nueve años que siguieron no hice otra cosa que rodar de un lado para otro en el mundo tratando de ser espectador más que actor en todas las comedias que se presentan en él, y reflexionando, en toda materia, acerca de lo que podía hacerla sospechosa y darnos ocasión a equivocarnos, desarraigué entonces de mi espíritu todos los errores que antes hubieran podido deslizarse en él. No es que en eso imitara a los escépticos que sólo dudan por dudar y pretenden estar siempre perplejos, pues, por el contrario, todo mi propósito tendía sólo a adquirir seguridad y a desechar la tierra movediza y la arena para hallar la roca o la arcilla. Lo cual, a mi parecer, me salió bastante bien, puesto que, tratando de descubrir la falsedad o incertidumbre de las proporciones que examinaba, no mediante endebles conjeturas sino mediante razonamientos claros y seguros, no encontré ninguna tan dudosa que no puediera sacar siempre de ella alguna conclusión bastante cierta, aun cuando sólo fuera la de que no contenía nada cierto. Y como al derribar una vieja mansión se reservan de ordenar las demoliciones para que sirvan para construir otras nuevas, así, al destruir todas aquellas mis opiniones que yo creía mal fundadas, hice diversas observaciones y adquirí varias experiencias, que luego me sirvieron para establecer otras ciertas. Y, por añadidura, seguí ejercitándome en el método que me había prescrito, pues, además de que me cuidaba de conducir generalmente mis pensamientos todos según sus reglas, de vez en cuando me reservaba algunas horas que invertía especialmente para practicarlo en dificultades de las matemáticas, desprediéndolas de todos los principios de las demás ciencias, que yo no encontraba bastante firmes, como veréis que hice en varios que se explican en este tomo. Y así, sin vivir en apariencia de otro modo que aquellos que, sin otra ocupación que pasar una vida agradable e inocente, procuran separar los placeres de los vicios y, para gozar de sus ocios sin aburrirse, emplean todas las diversiones honestas, yo no cesaba de perseguir mi propósito y de utilizar el conocimiento de la verdad, quizá más que si me hubiese limitado a leer libros o a frecuentar hombres de letras.

Sin embargo, esos nueve años transcurrieron sin que yo hubiera adoptado partido alguno respecto de las dificultades que suelen discutirse entre los doctos, ni empezado a buscar los fundamentos de una filosofía más cierta que la vulgar. Y el ejemplo de varios excelentes espíritus que habiendo tenido hasta ahora este propósito me parece que no lo lograron, me hacía imaginar tanta dificultad que acaso no me habría atrevido a ponerlo en práctica tan pronto si no hubiera visto que algunos hacían circular ya el rumor de que yo lo había logrado. No sabría decir en qué fundaban esa opinión; y si en algo contribuí a ello con mis discursos, debe haber sido confesando más ingenuamente lo que ignoraba de lo que suelen hacer los que han estudiado un poco más, y quizás también haciendo ver las razones que yo tenía para dudar de muchas cosas que los demás juzgaban ciertas, antes que jactarme de otra doctrina. Pero teniendo el corazón bastante bueno para no querer que me tomaran por lo que no era, pensé que era preciso que tratara por todos los medios de hacerme digno de la reputación que me daban; y hace justamente ocho años, este deseo me hizo decidir a alejarme de todos los lugares donde pudiera tener conocidos, y retirarme aquí; en un país donde la larga duración de la guerra ha hecho establecer órdenes tales que los ejércitos que aquí se mantienen, no parecen servir sino para hacer que se disfrute de los frutos de la paz con tanta mayor seguridad, y donde, entre la muchedumbre de un gran pueblo bastante activo, y más cuidadoso de sus propios asuntos que curioso por los de los demás, sin carecer de ninguna de las comodidades que hay en las ciudades más frecuentadas, he podido vivir tan solitario y recoleto como en los desiertos más apartados.

CUARTA PARTE

No sé si debo hablaros de las primeras meditaciones que hice, pues son tan metafísicas y tan poco conocidas que tal vez no serían del agrado de todo el mundo. Y, sin embargo, para que pueda juzgarse si los fundamentos que tomé son bastante firmes, de algún modo me veo obligado a hablar de ellas. Hacía mucho tiempo que, respecto de las costumbres, había advertido que a veces es bueno seguir opiniones que sabemos son harto inciertas, como si fueran indudables, como ya hemos dicho antes; pero, como ahora sólo deseaba dedicarme a la investigación de la verdad, pensé que era preciso que hiciera todo lo contrario y que rechazara como absolutamente falso todo aquello en que pudiera imaginar la menor duda, a fin de ver si después de eso no quedaría algo en mi creencia que fuera completamente indudable. Así, a causa de que nuestros sentidos nos engañan a veces, quise suponer que no hay nada que sea como ellos nos lo hacen imaginar. Y puesto que hay hombres que se equivocan razonando, aun respecto de las más simples materias de la geometría, y hacen en ellas paralogismos, juzgando que yo estaba expuesto a errar como cualquier otro, rechacé como falsas todas las razones que antes había tomado por demostraciones. Y por último, considerando que todos los mismos pensamientos que tenemos estando despiertos nos pueden venir también cuando dormimos, sin que haya entonces ninguno que sea verdadero, me resolví a fingir que todo lo que alguna vez me había penetrado en el espíritu no era más verdadero que las ilusiones de mis sueños. Mas inmediatamente después me fijé en que, mientras yo quería pensar así que todo era falso, era preciso que yo, que lo pensaba, fuera algo. Y advirtiendo que esta verdad: **yo pienso, luego yo soy**, era tan firme y segura que no podían conmoverla todas las más extravagantes suposiciones de los escépticos, juzgué que podía admitirla sin escrúpulo como primer principio de la filosofía que yo buscaba.

Luego, examinando con atención lo que era, y viendo que podía fingir que no tenía cuerpo y que no hay mundo, ni lugar donde yo estuviera, mas que no podía fingir por eso que yo no fuera y que, por el contrario, del hecho mismo de que yo pensara en dudar de la verdad de lo demás, se seguía muy evidentemente que yo era, en lugar de que, si solamente hubiese cesado de pensar, aunque todo el resto de lo que alguno vez hubiera imaginado hubiese sido verdadero, yo no tenía razón alguna para creer que yo hubiese existido, conocí de ahí que yo era una sustancia cuya total esencia o naturaleza no es sino pensar y que, para ser, no necesita lugar alguno ni depende de cosa material alguna. De suerte que ese yo, es decir, el alma por la cual soy lo que soy, es enteramente distinta del cuerpo, y aun que es más fácil de conocer que él que, aun en el caso de que él no fuera, ella no dejaría de ser todo lo que ella es.

Después de esto, consideré en general lo que se requiere de una proposición para que sea verdadera y cierta, pues como acababa de hallar una que yo sabía que lo era, pensé que también debía saber en qué consiste esta certidumbre. Y habiendo observado que en eso: **yo pienso, luego yo soy**, no hay nada que me asegure que digo la verdad, sino que veo muy claramente que para pensar es preciso ser, juzgué que yo podía tomar como regla general que las cosas que concebimos muy claramente y muy distintamente, son todas verdaderas; pero que hay sólo alguna dificultad para observar bien cuáles son las que concebimos distintamente.

Después de esto, reflexionando sobre aquello de que dudaba, y que por consiguiente mi ser no era todo perfecto —pues yo veía claramente que es mayor perfección conocer que dudar—, traté de buscar de dónde yo había aprendido a pensar en algo más perfecto que lo que yo era, y conocí evidentemente que debía ser de alguna naturaleza que fuera efectivamente más perfecta. Respecto de los pensamientos que yo tenía de varias otras cosas exteriores a mí, como el cielo, la tierra, la luz, el calor y otras mil, no me costaba tanto saber de dónde venían, puesto que, no observando en ellas nada que me pareciera hacerlas superiores a mí, eran dependencias de mi naturaleza en cuanto posee alguna perfección; y si no lo era, yo las tenía de la nada, es decir, que estaban en mí porque yo tenía defectos. Mas no podía ser lo mismo de la idea de un ser más perfecto que el mío, puesto que era notoriamente imposible que la tuviera de la nada; y como suponer que lo más perfecto sea consecuencia y dependencia de lo menos perfecto, no es menos inadmisible que suponer que de la nada proceda algo, yo no podía tenerla de mí mismo. Quedaba, pues, que hubiese sido puesta en mí por una naturaleza que fuera verdaderamente más perfecta que yo, y aun que tuviera en sí todas las perfecciones de las cuales pudiera tener yo idea, es decir, para explicarme con una sola palabra: que fuera Dios. A lo cual añadía yo que, puesto que yo conocía perfecciones que yo no tenía, yo no era el único ente que existía (aquí, si os parece bien, usaré palabras de la Escuela), sino que era preciso necesariamente que hubiera otro ente más perfecto, del cual yo dependiera y del cual hubiese adquirido

yo cuanto tenía. Pues si yo hubiese sido solo e independiente de todo otro, de suerte que yo hubiese tenido de mí mismo todo este poco en que yo participaba del ente perfecto, por la misma razón hubiera podido tener de mí todo lo más que yo conocía que me faltaba y ser, pues, yo mismo infinito, eterno, inmutable, omnisciente, omnipotente y, en fin, tener todas las perfecciones que yo podía advertir que estaban en Dios. En efecto, según los razonamientos que acabo de hacer, para conocer la naturaleza de Dios en la medida en que la mía era capaz de ello, sólo tenía que considerar de todas las cosas de las cuales hallaba en mí alguna idea si era perfección o no el poseerlas, y estaba seguro de que ninguna de las que señalaban alguna imperfección estaba en él, pero sí estaban en él todas las demás. Así veía que la duda, la inconstancia, la tristeza y otras cosas parecidas, no podían estar en él, puesto que yo mismo habría estado muy satisfecho de estar exento de ellas. Luego, por añadidura, yo tenía ideas de varias cosas sensibles y corporales: pues aun suponiendo que soñara y que fuera falso todo cuanto veía o imaginaba, no podía negar, empero, su imaginación para comprenderlas, hacen exactamente como si, para oír los sonidos, o sentir los olores, quisieran servirse de sus ojos; aunque hay todavía una diferencia: que el sentido de la vista no nos garantiza la verdad de sus objetos menos que los del olfato o del oído la de los suyos; en cambio, ni nuestra imaginación ni nuestros sentidos podrían garantizarnos jamás cosa alguna si nuestro entendimiento no interviniera.

Por último, si todavía hay hombres que no estén convencidos de la existencia de Dios y de su alma mediante las razones que yo he aportado, quiero que sepan que son menos ciertas aún todas las demás cosas que acaso piensen ellos más seguras, como tener un cuerpo, que hay astros, una tierra y cosas parecidas. En efecto, aunque tengamos de esas cosas una seguridad moral tal que parece que no pueda dudarse de ellas sin ser extravagante, tampoco empero, a menos de ser poco razonable, puede negarse —cuando se trata de una certidumbre metafísica— que, para no estar absolutamente seguro, no sea motivo suficiente el haber advertido que del mismo modo cabe imaginar estando dormidos que tenemos otro cuerpo, que veamos otros astros y otra tierra, que no existen. Pues ¿de dónde se sabe que los pensamientos que vienen en sueños son más falsos que los demás, dado que a menudo no son menos vivos y expresos? Y por más que los mejores espíritus lo estudien, no creo que puedan dar razón alguna que sea suficiente para suprimir esta duda si no presuponen la existencia de Dios. En efecto, en primer lugar, eso mismo que hace poco tomé como regla: que son verdaderas todas las cosas que concebimos muy clara y muy distintamente, no está garantizado más que a causa de que Dios es o existe, que es un ente perfecto y que todo cuanto hay en nosotros viene de él. De donde se sigue que nuestras ideas o nociones, siendo cosas reales, y que vienen de Dios en todo cuanto son claras y distintas, no pueden ser en eso sino verdaderas. De suerte que si harto a menudo tenemos ideas o nociones que contienen falsedad, sólo puede ser de aquellas que tienen algo de confuso y oscuro porque en ello participan de la nada, es decir, que si en nosotros son así confusas es porque nosotros no somos del todo perfectos. Y es evidente que admitir que la falsedad o imperfección como tales provengan de Dios, no cuesta menos que admitir que la verdad o la perfección procedan de la nada. Pero si no supiéramos que todo cuanto hay en nostros de real y verdadero viene de un ente perfecto e infinito, por claras y distintas que fueran nuestras ideas no tendríamos razón alguna que nos garantizara que tuvieran la perfección de ser verdaderas.

Ahora bien, después que el conocimiento de Dios y del alma nos ha dado certidumbre de esta regla, es bien fácil conocer que los sueños que imaginamos estando dormidos, no deben hacernos dudar en modo alguno de la verdad de los pensamientos que tenemos estando despiertos, pues si se diera el caso de que, aun durmiendo, se tuviera una idea muy distinta, como por ejemplo que un geómetra inventara alguna nueva demostración, su sueño no le impediría ser verdadera. Y por lo que respecta al error más corriente de nuestros sueños, que consiste en que nos representan diversos objetos del mismo modo que hacen nuestros sentidos exteriores, no importa que nos dé ocasión de desconfiar de la verdad de tales ideas, porque también pueden engañarnos harto a menudo aun sin dormir: como cuando los que tienen ictericia lo ven todo de color amarillo, o que los astros y otros cuerpos bastante lejanos nos parezcan más pequeños de lo que son. Pues al fin y a la postre, dormidos o despiertos, no debemos dejarnos convencer nunca sino por la evidencia de nuestra razón. Y obsérvese bien que digo de nuestra razón y no de nuestra imaginación ni de nuestros sentidos. Asimismo, aunque veamos el sol muy claramente, no por eso debemos juzgar que sea sólo del tamaño que le vemos; y podemos muy bien imaginar distintamente una cabeza de león pegada al cuerpo de una cabra sin que por eso sea necesario concluir que hay en el mundo una quimera, pues la razón no nos dicta que sea verdadero lo que así vemos o imaginamos. Mas sí nos dicta que todas nuestras ideas o nociones deben tener un fun-

damento de verdad, pues no sería posible que Dios, que es del todo perfecto y del todo verdadero, las hubiese puesto en nosotros sin eso. Y como nuestros razonamientos no son jamás tan evidentes ni tan completos durante el sueño como durante la vigilia, aunque a veces nuestras imaginaciones sean entonces tanto o más vivas y expresas, nos dicta también que, no pudiendo ser verdaderos todos nuestros pensamientos porque no somos del todo perfectos, lo que tengan de verdad debe encontrarse indefectiblemente en los que tenemos despiertos más que en nuestros sueños.

LA FABULA DE LAS ABEJAS

BERNARD MANDEVILLE
(1670 – 1733)

INVESTIGACION SOBRE LA NATURALEZA DE LA SOCIEDAD

Hasta ahora, la generalidad de los moralistas y filósofos han estado de acuerdo en que la virtud no podría existir sin la abnegación; pero he aquí que un autor moderno, muy leído por las personas prudentes, es de opinión contraria e imagina que los hombres pueden ser naturalmente virtuosos, sin pena ni violencia. Parece requerir y esperar bondad de la especie, como hacemos con el sabor dulce de las uvas y naranjas, de las cuales, si alguna sale agria, afirmamos sin vacilar que no ha alcanzado la perfección de que su naturaleza es capaz. Este escritor noble (pues me refiero a lord Shaftesbury en sus *Characteristicks)* imagina que, puesto que el hombre está hecho para la sociedad, ha de nacer con un bondadoso afecto para con el conjunto del cual forma parte y con una propensión a procurar el bien del mismo. Como consecuencia de esta suposición, llama virtuosa a toda acción realizada con el propósito de contribuir al bien público, y vicio a toda actitud egoísta completamente ajena a esa intención. Respecto de nuestra especie, considera a la virtud y al vicio como realidades constantes, que han de ser las mismas en todos los países y en todas las edades, e imagina que una persona de inteligencia sólida, observando las reglas del sentido común, no solamente puede descubrir ese *pulchrum & honestum*, tanto en la moral como en las obras del arte y de la naturaleza, sino también gobernarse a sí misma por su propia razón, con la misma facilidad y habilidad con que un buen jinete maneja de la brida a un caballo bien amaestrado.

El lector atento que haya visto detenidamente la parte precedente de este libro al punto advertirá que no puede haber dos sistemas más opuestos que el de Su Señoría y el mío. Admito que sus ideas son generosas y refinadas, altamente halagüeñas para el genero humano y capaces, con un poco de entusiasmo, de inspirarnos los más nobles sentimientos hacia la dignidad de nuestra levantada naturaleza. Lástima que no sean acertadas. Si no hubiese demostrado yo casi en cada página de este tratado, que su solidez es inconciliable con nuestra diaria experiencia, no diría lo que afirmo; pero, para no dejar ni la sombra de una objeción sin contestar, me propongo ampliar algunas cosas que hasta aquí sólo he esbozado someramente, con el propósito de convencer al lector, no sólo de que no son las cualidades buenas y amables del hombre las que le hacen superior, como criatura sociable, a otros animales, sino además, de que sería de todo punto imposible educar a las multitudes de una nación rica, populosa y floreciente, o una vez educadas mantenerlas en tal condición, sin ayuda de lo que llamamos el mal, tanto natural como moral.

Para mejor lograr lo que pretendo, analizaré primero la realidad del *pulchrum & honestum*, el *τὸ χαλὸν* de que tanto han hablado los antiguos. El sentido de éste consiste en inquirir si realmente existen valor y excelencia en las cosas— preeminencia de una sobre otra en la que coincidan todos los que bien las comprenden, o cuáles son las pocas cosas, si es que hay alguna, que sean merecedoras de la misma estima y se las juzgue de igual manera en todos los países y en todas las edades. Cuando emprendemos por primera vez la búsqueda de este valor intrínseco, y descubrimos que una cosa es mejor que otra y una tercera mejor que ésa, y así sucesivamente, empezamos a abrigar grandes esperanzas de éxito; pero, cuando nos encontramos con varias cosas que son todas muy buenas o muy malas, nos quedamos perplejos y no siempre de acuerdo con nosotros mismos, mucho menos con los demás. Existen diferentes defectos y bellezas, los cuales, así como se alteran las modas y costumbres, y los hombres varían en sus gustos y humores, serán admirados o reprobados de manera diferente.

Los entendidos en pintura nunca disienten cuando comparan un buen cuadro con el adefesio de un novato; pero, ¡cuán extrañamente han dife-

rido respecto de las obras de maestros eminentes! Entre los conocedores se forman bandos distintos y pocos son los que están de acuerdo en su estimación en cuanto a épocas y países, y no siempre los mejores cuadros son los que mejor se pagan; un original notorio valdrá siempre más que cualquier copia hecha por una mano desconocida, aunque ésta fuera mejor. El valor que se atribuye a los cuadros no depende solamente del nombre del maestro y de su antigüedad, sino también, en gran medida, de la escasez de sus obras y, lo que es más absurdo, de la calidad de las personas en cuya posesión se encuentran y del tiempo que hayan pertenecido a grandes familias, y si los bocetos que actualmente se encuentran en Hampton Court hubieran sido hechos por mano menos famosa que la de Rafael, y su propietario un particular que se hubiera visto obligado a venderlos, nunca habrían rendido ni la décima parte del dinero que, aun con todas sus gruesas faltas, ahora se les adjudica como cotización.

Esto no obstante, estoy dispuesto a admitir que el juicio relativo a una pintura puede llegar a constituir una certidumbre universal o, por lo menos, no ser tan mudable y precario como en casi todas las demás cosas. La razón es muy sencilla; hay una norma que procurar y que siempre es la misma. La pintura es una imitación de la Naturaleza, una copia de las cosas que los hombres tienen delante de sí por todas partes. Espero que mi lector, con buen talante, me perdone si, al pensar en esta gloriosa invención, hago una reflexión un tanto inoportuna, aunque muy conducente para mi propósito principal, el cual es de demostrar que, valioso como es el arte de que hablo, es principalmente a una imperfección del más importante de nuestros sentidos a la que debemos el placer y los embriagadores deleites que recibimos de este feliz engaño. Me explico: el aire y el espacio no son objetos visibles, pero tan pronto miramos con alguna atención, observamos que el tamaño de las cosas que vemos disminuye gradualmente a medida que se alejan de nosotros, y nada más que la experiencia adquirida en estas observaciones es lo que puede enseñarnos a calcular, con tolerable aproximación, la distancia a que las cosas se encuentran. Si un ciego de nacimiento recibiera subitamente, a los veinte años, el don de la vista, quedaría extrañamente perplejo ante las diferencias de distancias y difícilmente sería capaz de determinar inmediatamente, guiándose sólo por sus ojos, cuáles objetos estaban más cerca de él, si un poste casi al alcance de su bastón o un campanario situado a media milla. Miremos desde lo más cerca posible un agujero hecho en una pared, detrás del cual sólo haya aire, y veremos solamente el cielo que llena el vacío y que aparece tan cerca de nosotros como la parte trasera de las piedra que circunscriben el espacio en que faltan. Esta circunstancia, por no llamarla defecto, del sentido de la vista nos expone a cualquier engaño y todas las cosas, excepto el movimiento, se nos pueden representar con arte en un plano, tal como las vemos en la vida y en la Naturaleza. Alguien que nunca hubiese visto este arte en la práctica fácilmente se convencería de que ello es posible mediante un espejo y no puedo por menos de pensar que los reflejos que los cuerpos muy lisos y bien pulidos proyectan sobre nuestros ojos debieron de haber proporcionado la primera sugerencia para la invención del dibujo y la pintura.

En las obras de la Naturaleza, el valor y la excelencia son igualmente inciertos y aun en el caso de las criaturas humanas, lo que es bello en un país no lo es en otro. ¡Cuán caprichoso es el florista en sus preferencias! Unas veces será tulipán, otras la prímula y otras el clavel las flores que atraigan su estima, y cada año otra flor, a su juicio, vence a todas las anteriores, aunque sea inferior a ellas en forma y color. Hace trescientos años, los hombres se afeitaban con el mismo esmero que ahora, después se usaron barbas, cuyo corte sufrió gran variedad de formas, tan seductoras cuando estaban de moda como ridículas serían ahora. ¡Qué mezquino y cómico parece un hombre, aunque por lo demás vaya bien vestido, si se pone un sombrero de alas angostas cuando todos las llevan anchas! Y después, ¿no resultará monstruoso el sombrero aludo, si el otro extremo ha estado en boga durante largo tiempo? La experiencia nos enseña que estas modas no suelen durar más de diez o doce años y que un hombre de sesenta habrá asistido, por lo menos, a cinco o seis revoluciones de este género; sin embargo, los comienzos de estos cambios, aunque hayamos visto varios, siempre parecen estrafalarios y vuelven a ser ofensivos cada vez que reaparecen. ¿Qué mortal puede decidir si es más elegante —salvando lo que esté de moda en la época— usar botones grandes o pequeños? Las múltiples maneras de disponer acertadamente un jardín son casi innumerables y lo que en ellos llamamos hermoso varía según los gustos de las naciones y de las épocas. En los céspedes, arriates y parterres suele ser agradable una gran diversidad de formas. Pero, a los ojos, tan grato puede ser un redondel como un cuadrado; un óvalo no puede ser más adecuado para un lugar de lo que un triángulo lo es para otro; y la preeminencia que el octágono tiene sobre el hexágono no es mayor, en números, de lo que en el azar significa el ocho sobre el seis en cuestión de probabilidades.

Las iglesias, desde que los cristianos pueden construirlas, tienen la forma de una cruz, con su parte superior apuntando hacia el Este; y un arquitecto al que no le faltara el espacio y pudiera hacerlo así, si desatendiese estas reglas se le acusaría de cometer una falta imperdonable; pero esperar estas mismas disposiciones en una mezquita turca o en un templo pagano sería necedad. Entre las muchas leyes beneficiosas promulgadas en los últimos cien años, no es fácil señalar una de mayor utilidad, y al mismo tiempo exenta de toda inconveniencia, que la que fija las normas para las mortajas. Los que tenían edad suficiente para entender las cosas cuando esta ley fue sancionada, y viven todavía, recordarán el generalizado clamor que se levantó en su contra. Al principio, para millares de personas, nada podía resultar más horrendo que el ser enterradas en tela de lana y lo único que hacía soportable la ley era que dejaba espacio para que las personas preocupadas por la moda cedieran a esta debilidad sin caer en lo extravagante, teniendo en cuenta los demás gastos de los funerales en que hay que vestir de luto a varios y regalar sortijas a muchos. El beneficio que esta ley produce a la nación es tan visible que nada de razonable puede decirse para condenarla, por lo cual, al cabo de pocos años, empezó a decrecer día a día el horror concebido contra ella. Observé entonces que los jóvenes, que llevaban vistos pocos cadáveres en sus ataúdes, eran los que primero se avenían a la innovación; pero los que, al promulgarse la ley, habían ya sepultado a muchos amigos y parientes, fueron los que durante más tiempo se mantuvieron en contra y recuerdo a muchos que murieron si llegar a reconciliarse con ella. Pero hoy en día, cuando casi se ha olvidado ya el amortajamiento en lino, es opinión generalizada que nada puede ser más decente que la lana y la manera actual de vestir al cadáver, lo cual demuestra que nuestro agrado o desagrado hacia las cosas depende, principalmente, de la moda y la costumbre, y del precepto y el ejemplo de nuestros superiores y de todos los que, de una u otra manera, consideramos mejores que nosotros.

No es mayor la certeza en moral. La pluralidad de esposas es odiosa para los cristianos, y todo el ingenio y la sabiduría desplegados por un gran genio en defensa de esta costumbre fueron rechazados con desprecio; pero la poligamia no horroriza al mahometano. Lo que los hombres hayan aprendido en la infancia les esclaviza y la fuerza de la costumbre retuerce a la Naturaleza y, al propio tiempo, la imita de tal manera, que suele resultar difícil determinar cuál de las dos es la que influye sobre nosotros. Antiguamente, en Oriente, las hermanas se casaban con sus hermanos y era meritorio que un hombre desposara a su madre. Tales alianzas son abominables; pero lo cierto es que, cualquiera sea el horror que nos inspire el pensar en ellas, nada hay en la Naturaleza que se oponga a ellas, sino lo edificado sobre la moda y las costumbres. Un mahometano religioso que jamás haya probado un licor espirituoso, y vea con frecuencia a gente borracha, sentirá una aversión contra el vino tan grande como la que experimenta cualquiera de nosotros, aun el más inculto e inmoral, por yacer con su hermana, y ambos se imaginan que su antipatía proviene de la Naturaleza. ¿Cuál es la mejor religión?, es una pregunta que ha causado más daños que todas las demás juntas. Formuladla en Pekin, en Constantinopla y en Roma, y recibiréis tres respuestas distintas, sumamente diferentes entre sí, y todas, sin embargo, igualmente positivas y perentorias. Los cristianos están muy seguros de la falsedad de las supersticiones pagana y mahometana: hasta aquí, hay unión y concordia perfectas entre ellos; pero preguntad a las varias sectas en que se dividen cuál es la verdadera Iglesia de Cristo, y cada uno os contestará que la suya, abrumándoos de argumentaciones para convenceros.

Es manifiesto, pues, que buscar ese *pulchrum & honestum* es como perseguir una quimera, pero no es ésta, a mi juicio, la falta mayor. Las nociones imaginarias de que el hombre puede ser virtuoso sin abnegación son una puerta ancha hacia la hipocresía, la cual una vez que se hace hábito, no sólo nos obliga a engañar a los demás, sino que nos hace completamente desconocidos para nosotros mismos, y el ejemplo que voy a dar desmostrará cómo, por dejar de examinarse debidamente, podría ello ocurrirle a una persona de dotes cualificadas y erudición muy semejante al propio autor de las *Characteristicks.*

Un hombre criado en la holgura y la opulencia, si es de natural tranquilo e indolente, aprende a rehuir todo lo que le molesta y opta por refrenar sus pasiones, más que por desagradarle los placeres sensuales, por evitar los inconvenientes que acarrea la persecución ansiosa del placer y la condescendencia hacia todas las exigencias de nuestras inclinaciones; y es posible que una persona educada por un gran filósofo, de carácter apacible y bondadoso al tiempo que excelente maestro pueda, en circunstancias tan felices, forjarse una opinión de sus adentros superior a la que realmente merece y creerse virtuoso porque sus pasiones están adormecidas. Puede elaborar bellas ideas acerca de las virtudes sociales y el desprecio hacia la muerte, escribir bien sobre ellas en su retiro y exponerlas elocuen-

temente en sociedad, pero nunca le sorprenderéis luchando por un país ni trabajando por reparar alguna pérdida nacional. Un hombre entregado a la Metafísica puede entusiasmarse con facilidad y creer que en verdad no teme a la muerte, mientras ésta quede fuera de su vista; pero si se le preguntara por qué, poseyendo tal intrepidez, sea por naturaleza o por haberla adquirido mediante la filosofía, no se incorpora al ejército cuando su país está en guerra; o cómo es que, viendo a la nación constantemente saqueada por quienes la gobiernan, y tan lamentablemente embrollados los asuntos del Tesoro, no se presenta a la Corte y se vale de todos sus amigos y sus intereses para hacerse ministro de Hacienda, restaurando el crédito público con su integridad y sabia administración, contestaría probablemente que ama la vida recoleta, que no tiene más ambición que ser un hombre bueno y que nunca aspiró a formar parte del Gobierno; o que odia la adulación y el protocolo esclavizante, la falsía de las Cortes y el bullicio del mundo. Estoy dispuesto a creerle; pero es que no puede un hombre de temperamento indolente y espíritu inactivo decir todo esto sinceramente y, al mismo tiempo, transigir con sus apetitos sin poder dominarlos, aunque el deber se lo ordene. La virtud consiste en la acción y el que sienta ese amor social y ese benévolo afecto hacia su especie, y que por su cuna o calidad pueda reclamar algún puesto en los negocios públicos, no debiera cruzarse de brazos cuando puede servir, sino, por el contrario, esforzarse lo más posible por el bien de sus conciudadanos. Si esa persona noble hubiese sido de talante guerrero o de temperamento turbulento, seguramente habría elegido otro papel en el drama de la vida y predicado una doctrina completamente contraria, porque siempre empujamos a la razón hacia donde la pasión la arrastra y, en todos los seres humanos, el amor propio aboga por sus diferentes causas, proporcionando a cada uno los argumentos que justifiquen sus inclinaciones.

Ese término medio tan alardeado y las tranquilas virtudes recomendadas en la *Characteristicks* no valen más que para crear zánganos y podrían cualificar a un hombre para los estólidos goces de la vida monástica o, a lo sumo, para juez de paz rural, pero nunca le harán apto para el trabajo y la asiduidad, ni le impulsarán hacia los grandes logros y las empresas audaces y peligrosas. El natural amor del hombre por la comodidad y el ocio y la propensión a disfrutar de los placeres sensuales no han de curarse con preceptos: las costumbres o inclinaciones profundamente arraigadas sólo pueden dominarse con pasiones de violencia mayor. Predicad a un cobarde y demostradle lo irracional de sus temores y no le haréis más valiente, como no le haréis más alto ordenándole que alcance los diez pies de estatura; mientras que el secreto para levantar el ánimo que he revelado en la *Observación* [**R**] es casi infalible.

El miedo a la muerte es fortísimo cuando estamos en el apogeo de nuestro vigor, tenemos buen apetito, vista penetrante, oído fino y cada órgano desempeña bien su oficio. La razón está clara: la vida es entonces sumamente deleitosa y nosotros tenemos mucha capacidad para gozarla. ¿Cómo, pues, sucede que un hombre honrado acepte con tanta facilidad un desafío. Aunque tenga treinta años y disfrufe de perfecta salud? Es su orgullo el que domina su miedo, pues, cuando el orgullo no está en juego, el miedo es más patente. Si no está acostumbrado al mar, esperad a que se encuentre en medio de una borrasca; o, si nunca ha estado enfermo, a que tenga un dolor de garganta o una fiebre ligera, y demostrará mil ansiedades y, con ellas, el inestimable valor que otorga a la vida. Si el hombre fuera naturalmente humilde y reacio a las lisonjas, el político nunca lograría sus fines ni sabría qué hacer con él. Sin vicios, la excelencia de la especie habría permanecido siempre oculta y toda persona ilustre que se haya hecho famosa en el mundo es una rotunda evidencia en contra de este simpático sistema.

Si el coraje del Gran Macedonio rayaba en la locura cuando luchaba solo contra una guarnición entera, su delirio no era menor cuando imaginaba ser un dios o, por lo menos, dudaba si lo era o no; y tan pronto hacemos esta reflexión, descubrimos tanto la pasión como su extravagancia, que levantaba su ánimo ante los peligros más inminentes haciéndole soportar todas las dificultades y fatigas que hubo de padecer.

Nunca hubo en el mundo más claro ejemplo de magistrado capaz y completo que el de Cicerón. Cuando pienso en su solicitud y vigilancia, en los riesgos verdaderos que supo eludir y en los desvelos que se tomó por la seguridad de Roma; en su sabiduría y sagacidad para descubrir y frustar las estratagemas de los conspiradores más osados y sutiles, y al mismo tiempo en su amor por la literatura, las artes y las ciencias, su capacidad para metafísica. La justeza de sus razonamientos, la fuerza de su elocuencia, la pulcritud de su estilo y el gentil espíritu que recorre sus escritos; cuando pienso, digo, en todas estas cosas juntas, me asalta el asombro y lo menos que puedo decir de él es que fue un hombre prodigioso. Pero, una vez ensalzadas como merecen las muchas buenas cualidades que te-

nía, me resulta evidente, por otra parte, que si su vanidad hubiese sido inferior a su mayor excelencia, el sentido común y el conocimiento del mundo que poseía en grado tan eminente, nunca habría llegado a ser, al mismo tiempo, un pregonero tan repugnante y ruidoso de su propia fama como en realidad fue, hasta el punto de componer un verso que, de haberlo hecho un niño de la escuela, movería a risa: *O!, fortunatam*, etc.

¡Cuán severa y estricta era la moralidad del rígido Catón, qué firme y sincera la virtud de aquel gran defensor de la libertad romana! Pero, aunque la compensación que obtuvo este estoico por toda la abnegación y austeridad que puso en práctica permaneció oculta mucho tiempo, y aunque su particular modestia ocultó largamente al mundo, y tal vez a sí mismo, la debilidad del corazón que le impulsó al heroísmo, ésta quedó, sin embargo, al descubierto en la última escena de su vida y, con su suicidio, quedó patente que era esclavo de un poder tiránico,superior a su amor por su país, y que el odio implacable y la envidia superlativa que profesaba a la gloria, la grandeza verdadera y los méritos personales de César habían gobernado todas sus acciones durante mucho tiempo, bajo los pretextos más nobles, Si este motivo violento no hubiese sido más fuerte que su consumada prudencia, no sólo se habría salvado a sí mismo, sino también a la mayoría de sus amigos, que quedaron arruinados al perderle, y si hubiese sido capaz de dominarse, no cabe duda de que habría llegado a ser el segundo hombre de Roma. Pero Catón conocía la mente sin fronteras y la ilimitada generosidad del vencedor: a nada temía tanto como a su clemencia y por eso eligió la muerte, porque era menos terrible para su orgullo que la idea de brindar a su mortal enemigo la tentadora oportunidad de demostrar la magnanimidad de su alma, que César habría encontrado perdonando a enemigo tan inveterado como Catón; oportunidad que, como creen los prudentes, el Conquistador, tan sagaz como ambicioso, no habría dejado escapar si el otro se hubiese atrevido a vivir.

Otro argumento para demostrar la disposición benévola y el real afecto que naturalmente experimentamos hacia nuestra especie es nuestro amor a la compañía y la aversión a la soledad que los hombres que están en su juicio sienten en medida mayor que las demás criaturas. En las *Characteristicks* se le da mucho relumbre, expresado, como está, en un lenguaje excelente que lo realza. Al día siguiente de leerlo por primera vez oí a mucha gente pregonar arenques frescos, lo cual, al reflexionar acerca de los grandes cardúmenes de éste y otros peces que se pescan juntos, me puso muy alegre, aunque me encontraba sólo; pero, mientras me entretenía con esta meditación, se me acercó un sujeto vago e impertinente a quien tenía yo la desventura de conocer, y me preguntó como me encontraba, aunque a las claras se viera que estaba tan saludable y bien como nunca en mi vida. He olvidado mi contestación, pero sí recuerdo que no pude librarme de él durante un buen rato y que experimenté toda la incomodidad de que se queja mi amigo Horacio por una persecución semejante.

No quisiera que ningún crítico sagaz me calificara de misántropo por esta breve anécdota; quien así lo hiciera estaría muy equivocado. Soy un gran amante de la buena compañía y, si el lector no se ha cansado de la mía, antes de demostrar la debilidad y ridiculez de esta adulación a nuestra especie que acabo de mencionar, le ofreceré una descripción del hombre que yo escogería para conversar, con la promesa de que, antes de haberla terminado por completo, descubrirá que es útil, aunque al principio le pueda tomar por una mera digresión a mi propósito.

Deberá estar, por instrucción temprana y habilidosa, totalmente imbuido de las nociones de honor y vergüenza, y profesar habitualmente aversión a todo lo que pueda tender a la impudicia, la grosería y la inhumanidad. Habrá de ser versado en la lengua latina y no ignorar la griega y. además comprender uno o dos idiomas modernos aparte del propio. Deberá tener noticias de las costumbres y hábitos de los antiguos, pero profundamente instruido en la historia de su país y las costumbres de la edad en que vive. Además de Literatura, deberá haber estudiado alguna ciencia útil, visitado algunas cortes y universidades extranjeras y aprovechado verdaderamente sus viajes. A veces deberá holgarse en el baile, la esgrima y la equitación, conocer algo en caza y otros juegos campestres sin estar atado a ninguno y tomándolos a todos como ejercicios convenientes para la salud o como diversiones que no interfieran en sus ocupaciones ni le impidan adquirir cualificaciones más estimables. Deberá tener una idea de la geometría y la astronomía, así como de la anatomía y la economía del cuerpo humano. Entender de música como para ejecutarla es un logro, pero mucho es lo que puede decirse en contra y, en cambio, me gustaría más que mi interlocutor supiera un poco de dibujo, por lo menos lo necesario para poder apreciar un paisaje o explicar el significado de cualquier forma o modelo que se le ocurriera describir, pero nunca tocar un lápiz. Ha de estar acostumbrado desde muy joven a la compañía de las mujeres honestas y

no ha de dejar transcurrir una quincena sin conversar con damas.

No mencionaré los vicios groseros, como ser irreligioso, putañear, jugar, beber o reñir, de los cuales nos guarda hasta la más modesta educación; siempre le reconmendaría practicar la virtud, pero no soy partidario de que un caballero ignore voluntariamente nada de lo que ocurre en la Corte o en la ciudad. Es imposible que un hombre sea perfecto y, por tanto, puedo admitir algunas faltas si no puedo impedirlas; como, por ejemplo, que entre los diecinueve y los veintitrés años los ardores juveniles puedan a veces vencer su castidad, si lo hacen con discreción; o si en alguna ocasión extraordinaria, vencido por la insistente solicitación de alegres camaradas, bebe más de lo que una estricta sobriedad permitiría, siempre que lo haga con poca frecuencia y que no perjudique su salud o su temperatura; o si, ante una gran provocación y con justicia de causa, alguna vez se viera arrastrado a una pelea que la verdadera sensatez y una adhesión menos estricta a las reglas del honor podrían haber evitado, siempre que no le ocurra en más de una ocasión; si, como digo, hubiese sido culpable de tales cosas, y nunca hablara ni, mucho menos, se jactara de ellas, podría perdonársele, o por lo menos disculpársele, si más tarde las abandonara y, de allí en adelante, fuera discreto. Los mismo desastres de la juventud han atemorizado a veces a los caballeros, induciéndoles a una prudencia mucho más firme de la que probablemente habrían adquirido si no hubiesen sufrido ninguna experiencia. Para mantener a un joven alejado de la depravación y de las cosas abiertamente escandalosas no hay nada mejor que procurarle libre acceso a una o dos familias nobles que consideren como un deber su asistencia frecuente, pues así, al tiempo que se satisface su orgullo, se le mantiene en un continuo temor de la vergüenza.

Un hombre de regular fortuna, convenientemente preparado como indico, que siga perfeccionándose a si mismo y se dedique hasta los treinta años a conocer el mundo, no puede ser desagradable para conversar, por lo menos, mientras goce de buena salud y prosperidad y no le ocurra nada que le amargue el carácter. Cuando un individuo de esta clase se encuentra, casual o deliberadamente, con tres o cuatro semejantes a él y acuerdan pasar unas horas reunidos, a este conjunto lo llamo buena compañía. Nada se dirá en ella que no sea instructivo o divertido para un hombre prudente. Es posible que no siempre tengan todos la misma opinión, pero entre ellos no habrá contienda, pues cada cual estará siempre dispuesto a ser el primero en transigir con el que difiera. Hablarán solamente de a una por vez y no más alto de lo necesario para ser claramente oídos por el que esté sentado más lejos. El placer más ansiado por cada uno de ellos será el de tener la satisfacción de agradar a los demás, lo cual saben que se puede lograr efectivamente escuchando con atención y actitud aprobatoria, como si nos dijéramos algo muy bueno.

La mayoría de las personas que tengan algo de buen gusto apreciarán tal conversación y es justo que la prefieran a la soledad cuando no saben cómo pasar su tiempo; pero si pueden dedicarse a algo de lo que esperen una satisfacción más sólida o más duradera, seguramente se privarán de este placer, acudiendo a lo que tenga más importancia para ellas. Pero ¿no prefiere uno, aun no habiendo visto un alma en quince días, seguir solo mucho más tiempo, antes que juntarse con tipos ruidosos, que se deleitan en la contradicción y tienen a gala el buscar pelea? ¿No prefiere, quien tiene libros, leerlos continuamente, o entretenerse escribiendo sobre un tema u otro, antes que pasarse las noches en una tertulia de hombres de partido que consideran que la Isla no sirve para nada mientras se consienta que en ella vivan sus adversarios? ¿No es preferible estar solo durante un mes y acostarse antes de las siete mejor que mezclarse con cazadores de zorros que, tras haber pasado el día entero tratando en vano de romperse el pescuezo, se reúnen por las noches para de nuevo atentar contra sus vida bebiendo y que para expresar su regocijo emiten más sonidos sin sentido dentro de la casa que el ruido que sus compañeros arman fuera con sus ladridos? No daría yo gran cosa por un hombre que no prefiera agotarse caminando o, si estuviera encerrado, entretenerse esparciendo alfileres por todo el cuarto para luego volver a recogerlos, antes que pasar seis horas en compañía de una decena de marineros corrientes el día en que reciben su paga.

Concedo, sin embargo, que la mayoría de los hombres, antes que estar a solas un tiempo considerable, prefieren someterse a las cosas que nombré; pero lo que no comprendo es por qué este amor por la compañía, este poderoso deseo por la sociedad se interpreten tan a nuestro favor, pretendiendo que sea en el hombre la marca de un valor intrínseco que no se encuentra en otros animales. Porque, para deducir de esto la bondad de nuestra naturaleza y el generoso amor que existe en el hombre, extendido, más allá de sí mismo, al resto de su especie, esta ansia de compañía y esta aversión al estar solos deberían ser notabilísimas y violentísimas en los mejores del género humano, en los hombres de mayor genio, mejores prendas y

más hazañosos, y en los que están menos sujetos al vicio; y la verdad es la opuesta. Los espíritus más débiles, los más incapaces de gobernar sus pasiones, las conciencias culpables que aborrecen la reflexión, los inútiles que no pueden producir por sí mismos nada de provecho, son los mayores enemigos de la soledad y los que pueden aceptar cualquier compañía antes que pasarse sin ella; al paso que el hombre educado y prudente, capaz de pensar y contemplar las cosas y al cual muy poco perturban sus pasiones, puede soportar la soledad mucho tiempo sin disgusto; y para evitar el ruido, la necedad y la impertinencia rehuirá veinte compañías; y, en lugar de toparse con algo que desagrade a su buen gusto preferirá su retiro o un jardín, y aun menos que esto, un terreno baldío o un desierto, antes que la vecindad de ciertos hombres.

Pero supongamos que el amor a la compañía fuera tan inseparable de nuestra especie que nadie fuera capaz de soportar el permanecer solo un momento: ¿qué conclusiones podríamos extraer de esto? ¿O es que el hombre no ama la compañía, como todas las demás cosas, por su propio bien? No hay amistad ni cortesía que puedan durar si no son recíprocas. En todas vuestras reuniones semanales y diarias para diversión, así como en las fiestas anuales y en las solemnidades mayores, cada uno de los que asisten lo hacen con su propia finalidad y hay algunos que frecuentan algún club al que nunca acudirían si no pudieran ser los principales. He conocido a un hombre que era el oráculo de su grupo, y que era muy asiduo y se incomodaba contra cualquier cosa que le impidiera acudir a su hora, pero que abandonó completamente su tertulia apenas apareció otro que pudo ponerse a su altura y disputarle la primacía. Hay personas que son incapaces de sostener un argumento y que, sin embargo, tienen bastante malicia como para deleitarse oyendo reñir a los otros, y aunque nunca intervengan en controversias, les parece insípida cualquier reunión en la que falte esta diversión. Una buena casa, un rico mobiliario, un jardín bonito, los caballos, los perros, los antepasados, la parentela, las amistades, la belleza, la fuerza, la excelencia en cualquier cosa, vicios o virtudes, pueden todos coadyuvar a que los hombres suspiren por la vida en sociedad, con la esperanza de que aquello que valoran en sí mismos pueda ser, en un momento y otro, tema de conversación, proporcionándoles íntima satisfacción. Aun las personas mejor educadas del mundo, tales como las que he mencionado anteriormente, no brindan ningún placer a los demás que no se compense en su amor propio y que, en definitiva, no se centre en sí propios, por más vueltas que se le den. Pero la demostración más clara de que en los clubes y sociedades de personas aficionadas a la conversación todos profesan la mayor consideración hacia sí propios con exceso; los joviales, que nunca se irritan ni se ofenden con facilidad, y los comodones e indolentes, que odian las disputas y nunca hablan con el afán de triunfar, son en todas partes los preferidos en la reunión; al paso que el hombre prudente y sabio, que no se deja impresionar ni convencer fácilmente; el hombre de talento e ingenio, capaz de decir cosas mordaces y graciosas, aunque nunca fustigue más que a quien se le merezca, y el hombre honrado, que no inflige ni acepta afrentas, pueden ser estimados, pero es raro que se les quiera tanto como a hombres más débiles y menos cabales.

Así como en estos ejemplos el origen de nuestras cualidades amables resulta del perpetuo afán con que buscamos nuestra propia satisfacción, en otras ocasiones procede de la natural timidez del hombre y del solícito cuidado que se dispensa a sí mismo. Dos londinenses cuyas ocupaciones no les obliguen a tener un comercio en común pueden verse, conocerse y estar uno junto al otro, todos los días, en la Lonja, sin demostrarse más urbanidad que la que exhibiría un par de toros; pero que se encuentren en Bristol, y se quitarán el sombrero, a la menor oportunidad entablarán conversación y cada uno se complacerá de la compañía del otro. Cuando se encuentran franceses, ingleses y holandeses en la China o en cualquier otro país pagano, por ser todos europeos se consideran compatriotas y, si no interfiere alguna pasión, se sentirán naturalmente propensos a quererse bien. Más aún: si dos hombres que son enemigos se ven obligados a viajar juntos, tenderán a dejar de lado animosidades, a mostrarse afables y a conversar amigablemente, sobre todo si la ruta no es muy segura y ambos son extraños en el sitio adonde se dirigen. Los que juzgan superficialmente atribuyen estas cosas a la sociabilidad del hombre, a su natural inclinación a la amistad y su amor por la compañía; pero quien examine debidamente los hechos y contemple al hombre más de cerca descubrirá que, en todas esas ocasiones, sólo tratamos de fortalecer nuestro interés y nos mueven las causas ya expuestas.

Lo que he intentado hasta ahora ha sido el demostrar que el *pulchrum & honestum*, la excelencia y el real valor de las cosas son, con suma frecuencia, precarios y alterables a medida que varían los usos y costumbres; que, por consiguiente, las deducciones que puedan sacarse de su certeza son insignificantes y que las generosas ideas relativas a la bondad natural del hombre son dañosas, porque

tienden a desorientar, y resultan meramente quiméricas; la verdad de esto último la he ilustrado con los ejemplos más evidentes sacados de la Historia. He hablado de nuestro amor por la compañía y nuestra aversión de la soledad, examinando escrupulosamente sus distintos motivos, y demostrado claramente que todos ellos se centran en el amor propio. Ahora me propongo investigar la naturaleza de la sociedad y, sumergiéndome en ella hasta sus mismos orígenes, poner en evidencia que no son las cualidades buenas y amables del hombre, sino las malas y odiosas, sus imperfecciones y su carencia de ciertas excelencias de que están dotadas otras criaturas, son las causas primeras que hacen al hombre más sociable que otros animales a partir del momento en que perdió el Paraíso; y que si hubiese conversado su primitiva inocencia y seguido gozando de las bendiciones que corresponden a tal estado, no habría tenido ni la sombra de una posibilidad de ser la criatura sociable que actualmente es.

Lo necesarios que son nuestros apetitos y pasiones para el desarrollo de todas las industrias y artesanías ha quedado demostrado a lo largo del libro y nadie podrá ya negar que son nuestras malas cualidades las que las producen. Por tanto, lo que me queda por exponer es la variedad de obstáculos que estorban y embrollan al hombre en la labor a que está constantemente dedicado, el procurarse lo que necesita; lo cual, en otras palabras, se llama ocuparse en la autoconservación. Mientras, al propio tiempo, demostraré que la sociabilidad del hombre proviene solamente de dos cosas, a saber: la multiplicidad de sus deseos y la constante oposición con que tropieza para satisfacerlos.

Los obstáculos de que hablo se relacionan con nuestra propia índole o con el Globo que habitamos,quiero decir, la condición de éste desde que fue condenado. He intentado con frecuencia analizar separadamente estas dos últimas cosas, pero nunca he podido mantenerlas aisladas: siempre interfieren una con otra y se mezclan, para formar entre embas un espantoso caos de maldad. Todos los elementos son nuestros enemigos: el agua ahoga y el fuego consume a quienes torpemente se le acercan. En mil lugares, la Tierra produce plantas y frutos nocivos para el hombre, al paso que alimenta y consciente gran variedad de criaturas dañinas para él y mantiene en sus entrañas una legión de ponzoñas. Pero el más maligno de los elementos es de aquél sin el cual no podríamos vivir un momento; es imposible enumerar todos los males que recibimos del viento y del ambiente, y aunque la mayor parte de la humanidad se ha empeñado siempre en defender a la especie de la inclemencia del aire, ningún arte ni industria ha podido hasta ahora encontrar algo que asegure contra la furia de ciertos meteoros.

Es verdad que los huracanes sólo ocurren raras veces y que son pocos los hombres tragados por los terremotos o devorados por leones; pero, a la vez que escapamos de estas gigantescas catástrofes, nos acosan las pequeñeces. ¡Qué gran variedad de insectos nos atormenta, que multitud de ellos nos insulta y juega con nosotros impunemente! No tienen el menor escrúpulo en pisotearnos y apacentarse sobre nosotros como los rebaños en los prados. Y aun esto podría soportarse si se valieran moderadamente de su ventaja; pero también aquí nuestra clemencia se convierte en vicio, y tan encarnizada es su crueldad y su desprecio hacia nosotros por nuestra piedad, que hacen establos de nuestras cabezas y devorarían a nuestros pequeños si no estuviéramos velando diariamente por perseguirlos y destruirlos.

Nada hay de bueno en todo el Universo para el hombre mejor intencionado, si por equivocación o ignorancia comete el mismo error en su uso. No hay inocencia ni integridad que puedan proteger al hombre del sin fin de males que le rodean. Por el contrario, todo lo que el arte y la experiencia no nos hayan enseñado a convertir en una bendición, es malo. Por eso, ¡qué diligente, en tiempo de cosecha, se muestra el agricultor al recoger su mies y protegerla de la lluvia, sin lo cual nunca podría disfrutarla! Así como las estaciones difieren con los climas, la experiencia nos ha enseñado a usarlas de manera diferente y en una parte del Globo veremos al labrador sembrar y en otra cosechar; todo lo cual nos muestra cuánto ha debido caminar esta tierra desde la caída de nuestros primeros padres. Porque si rastreáramos al hombre desde su hermoso, su divino origen, no lleno de orgullo por una sabiduría adquirida a través de arrogantes preceptos o tediosas experiencias, sino dotado de consumada ciencia desde el momento en que fue formado, quiero decir, en su estado de inocencia, ningún animal ni vegetal sobre la tierra, ni mineral debajo de ella, eran nocivos para él y estaba al abrigo de los perjuicios del aire y demás daños y se satisfacía con las necesidades de la vida que le suministraba el planeta en que habitaba, sin su intervención. Cuando, todavía desconocedor de la culpa, se veía en todas partes obedecido y señor sin rival de todo, y sin afectarle su grandeza se extasiaba completamente en sublimes meditaciones acerca de la infinitud de su Creador, que diariamente condescendía a hablarle inteligiblemente y a visitarle sin dañarle.

En tal Edad de Oro, no pueden aducirse razones ni probabilidades acerca de por qué la humanidad se hubiese congregado en sociedades tan grandes como han existido en el mundo, por lo menos, en tanto en cuanto tengamos razonable noticia de ello. Donde un hombre tiene todo lo que desea y nada que le irrite o inquiete, no hay cosa que pueda agregarse a su felicidad; y es imposible mencionar un oficio, arte, ciencia, dignidad o empleo que, en semejante estado de beatitud, no resultara superfluo. Si seguimos esta línea de pensamiento veremos fácilmente que ninguna sociedad puede haber surgido de las virtudes amables y las cualidades apreciables del hombre, sino, por el contrario, que todas ellas deben haberse originado en sus necesidades, sus imperfecciones y sus variados apetitos; asimismo descubriremos que, cuanto más se desplieguen su orgullo y vanidad y se amplíen todos sus deseos, más capaces serán de agruparse en sociedades grandes y muy numerosas.

Si el aire fuera tan inofensivo para nuestros cuerpos desnudos, y tan grato, como pensamos que lo es para la generalidad de las aves durante el buen tiempo, y si al hombre no afectaran tanto el orgullo, el lujo y la hipocresía, así como la lujuria, no puedo imaginar qué podía habernos incitado a inventar las ropas y las casas. Y no hablaré de las joyas, la plata, las pinturas, las esculturas, los muebles finos y todo lo que los moralistas rígidos tildan de innecesario y superfluo. Porque, si no nos cansáramos tan pronto de andar a pie y fuéramos tan ágiles como algunos otros animales, si los hombres fuéramos naturalmente laboriosos y nada irrazonables en la búsqueda y satisfacción de nuestras comodidades, y si al mismo tiempo careciéramos de otros vicios y el suelo fuera parejo, sólido y limpio, ¿quién habría pensado en los coches o se habría aventurado a montar a caballo? ¿Qué necesidad tiene el delfín de un barco o en qué carruaje pediría viajar un águila?

Confío en que el lector entienda que por sociedad quiero decir un cuerpo político en el cual el hombre, sometido por una fuerza superior o sacado del estado salvaje por la persuasión, se ha convertido en un ser disciplinado, capaz de encontrar su propia finalidad en el trabajo por los demás, y en el cual, bajo un jefe y otra forma de gobierno, cada uno de ellos, mediante una sagaz dirección, se les hace actuar de consuno. Porque si por sociedad sólo entendiéramos una cantidad de gente que, sin ley ni gobierno, se mantiene unida a causa de un natural afecto hacia su especie o por amor a la compañía, como un hato de vacas o una majada de ovejas, no existiría en el mundo criatura menos apta para la vida en sociedad que el hombre: un centenar de ellos que fueran todos iguales, sin sujeción ni miedo a nada superior sobre la tierra, no podrían estar juntos y despiertos dos horas sin reñir, y cuantos más conocimiento, fuerza, talento y coraje hubiera entre ellos, peor sería.

Es probable que en el estado salvaje de la Naturaleza, los padres mantengan cierta superioridad sobre sus hijos, por lo menos mientras conservan su vigor, y que aun después, el recuerdo de las experiencias de sus mayores produzca en éstos ese sentimiento, entre amor y miedo, que llamamos respeto; también es probable que en la segunda generación, siguiendo el ejemplo de la primera, un hombre, con un poco de habilidad, fuera capaz, mientras viviera y conservara claros sus sentidos, de mantener alguna influencia superior sobre su prole y sus descendientes, por numerosos que éstos llegaran a ser. Pero, una vez muerto el viejo tronco, los hijos disputarían y ya no habría paz duradera antes de que estallara la guerra. La mayoridad entre hermanos no tiene gran fuerza y la preeminencia que se le ha dado es un invento, un recurso para vivir en paz. Como el hombre es un animal timorato y de naturaleza no rapaz, ama la paz y la tranquilidad y, si nadie le ofendiera y pudiera obtener sin lucha lo que desea, jamás pelearía. A esta condición timorata y a la aversión que le produce el ser molestado es que se deben todos los diversos proyectos y formas de gobierno. El primero fue, indudablemente, la monarquía. La aristocracia y la democracia fueron dos métodos distintos de remediar los inconvenientes de la primera, y la mezcla de estas tres es un progreso respecto de las demás.

Pero seamos salvajes o estadistas, es imposible que el hombre, el simple hombre caído, pueda actuar con otro objetivo que el de satisfacerse a sí mismo mientras pueda usar de sus órganos, y la mayor de las extravagancias, tanto de amor como de desesperación, no puede tener otro centro. En cierto sentido no hay diferencia entre voluntad y placer y cada movimiento que se haga a pesar de ellos debe ser antinatural y convulsivo. Siendo, pues tan limitada la acción, y puesto que siempre nos vemos forzados a hacer lo que nos place, y, al propio tiempo, nuestro pensamiento es libre e incoercible, es imposible que seamos criaturas sociables sin hipocresía. La prueba de esto es sencilla: toda vez que no podemos impedir que las ideas emerjan continuamente dentro de nosotros, toda relación civilizada se perdería si, por medio del arte y el prudente disimulo, no hubiésemos aprendido a ocultarlas y sofocarlas; y si todo lo que pensamos hubiera de disponerse abiertamente a los demás como

a nosotros mismos, sería imposible que, estando dotados de la palabra, pudiéramos soportarnos los unos a los otros. Estoy persuadido de que cada lector siente la verdad de lo que digo y declaro a mi antagonista que, mientras su lengua se dispone a refutarme, se le sale a la cara la conciencia. En todas las sociedades civiles se enseña insensiblemente a los hombre a ser hipócritas desde la cuna y nadie se atreve a confesar lo que gana con las calamidades públicas o aun con las pérdidas de las personas particulares. Al sepulturero le lapidarían si osara desear abiertamente la muerte de los feligreses, aunque todos sepan que vive de eso y no de otra cosa.

Para mí es un placer, cuando considero las actividades de la vida humana, contemplar cuán variadas y, a menudo, extrañamente opuestas son las formas con que las esperanzas de las ganancias y los pensamientos de lucro moldean a los hombres, según sus diferentes empleos y la posiciones que ocupen. ¡Qué risueños y alegres se ven todos los semblantes en un baile bien organizado y qué solemne tristeza se observa en la mascarada de un funeral! Pero el empresario de pompas fúnebres está tan contento de sus ganancias como el maestro de baile de las suyas, ambos están igualmente cansados de sus respectivas ocupaciones y es tan forzado el regocijo del uno como afectada la gravedad del otro. Los que no hayan prestado atención a la conversación de un apuesto mercero con una joven clienta que acude a su tienda, han perdido una de las escenas más entretenidas de su vida. Pido a mi serio lector que, por un momento, aminore un poco su circunspección y soporte el examen que voy a hacer de estas dos personas por separado, en relación con su intimidad y los motivos diversos que las mueven a actuar.

El negocio de él consiste en vender toda la seda que pueda a un precio con el cual gane lo que considera razonable con arreglo al provecho habitual en este comercio. En cuanto a la dama, lo que procura es satisfacer su capricho y pagar por una vara cuatro o seis peniques menos del precio a que suelen venderse los géneros que desea. Por la impresión que la galantería que de nuestro sexo le hace, se imagina (si no es muy deforme) que tiene rostro bonito, modales agradables y voz especialmente dulce, que es guapa y, si no una verdadera beldad, por lo menos más atractiva que la mayoría de las jóvenes que conoce. Como no tiene más pretensiones de comprar las mismas cosas por menos dinero que otros, que las que le procuren sus buenas prendas, trata de desplegar lo más ventajosamente posible su ingenio y discreción. Los pensamientos de amor no hacen al caso, de suerte que, por una parte, no tiene por que mostrarse tirana ni darse aires severos o displicentes, y por la otra, tiene mayor libertad de aparecer simpática y hablar afablemente que en casi cualquier otra ocasión. Sabiendo que a la tienda acude mucha gente bien educada, se esfuerza por ser tan amable como permiten la virtud y las reglas de la decencia. Dispuesta a conducirse de tal manera no habrá nada que pueda descomponer su humor.

Antes de que su coche se haya detenido completamente, se le acerca un hombre muy caballeresco, muy pulcro y elegante en todos sus detalles, el cual le rendirá homenaje con una profunda reverencia y, tan pronto ella dá a conocer su propósito de entrar, la conducirá al interior de la tienda y, separándose de ella, atravesará un pasadizo visible sólo un instante y reparecerá en seguida atrincherado detrás del mostrador; desde allí enfrentado a la dama, con mucha cortesía y frase adecuada le rogará que le haga saber sus deseos. Diga y critique lo que le plugiere, nunca será directamente contradicha: trata con un hombre para quien una paciencia consumada es uno de los secretos de su oficio y, por muchas que sean las molestias que cause, ella tiene la seguridad de no oír sino el más comedido de los lenguajes y de tener ante sí un semblante siempre risueño, en el cual la alegría y el respeto parecen combinarse con el buen talante, formando con todo ello una serenidad artificial más atrayente que la que pueda producir una naturaleza sin cultivar.

Cuando dos personas armonizan tan bien, la conversación ha de ser muy agradable y sumamente cortés, aunque sólo se hable de fruslerías. Mientras ella sigue indecisa en su elección, él parece encontrarse de la misma manera para aconsejarla y es muy cauto para guiarla en sus preferencias; pero, una vez que ella toma una decisión definitiva, queda inmediantamente de acuerdo en que aquello es lo mejor del surtido, alaba su gusto y afirma que cuanto más contempla el género elegido, más se asombra de no haber advertido antes la superioridad que tiene sobre las demás cosas de su tienda. Por preceptiva, ejemplo y gran aplicación, él ha aprendido a deslizarse inadvertido en los más recónditos escondrijos del alma, a sondear la capacidad de sus clientes y a encontrarles el lado flaco desconocido por ellos mismos; por todo lo cual conoce otras cincuenta estratagemas para hacer que ella sobrestime su propio juicio y también el artículo que ha de comprar. La mayor ventaja que él tiene sobre ella consiste en la parte más material del trato entre ambos, el debate acerca del precio, que él conoce al dedillo y ella ignora completamente; por tanto, es ahí donde mejor puede él imponerse a

la comprensión de ella; y aunque, en este aspecto, él tenga la libertad de decir cuantas mentiras le plazcan acerca del costo original y el dinero que ha desperdiciado, no confía solamente en esto, sino que, explotando la vanidad femenina, le hace creer las cosas más fantásticas acerca de la debilidad de él y la capacidad superior de ella. Le dice que había tomado la determinación de no desprenderse de esa pieza por semejante precio, pero que ella tiene el poder de persuadirlo a enajenar sus mercancias más que ningún otro de sus compradores; protesta que pierde en la seda, pero que, viendo la ilusión que a ella le hace, y que no está dispuesta a pagar más, antes de desairar a una dama a quien tiene en tan alto aprecio prefiere cedérsela, rogándole solamente que otra vez no sea tan dura con él. Mientras, la compradora, que sabe que no es tonta y que tiene una lengua voluble, se deja fácilmente persuadir de que su manera de hablar es irresistible y considerando de buena educación no dar importancia a su mérito, devuelve el cumplido con alguna ingeniosa réplica, mientras que él la hace tragarse con gran contento la sustancia de todo lo que le dice. El resultado final es que, con la satisfacción de haberse ahorrado nueve peniques por vara, la dama ha comprado la seda exactamente al mismo precio que pudiera haberlo hecho cualquier otra, y quizá dando seis peniques más de lo que el mercero habría aceptado para no quedarse sin venderla.

Es posible que la misma señora, por no haber sido adulada lo bastante, por cualquier falta que haya tenido encontrarse en el proceder de él, o tal vez por la manera que éste tiene de anudarse la corbata o por algún otro desagrado igualmente trivial, se pierda como clienta y su compra vaya a favorecer a otro del mismo gremio. Pero donde muchos de ellos viven arracimados, no siempre es fácil decidir a cuál tienda acudir y las razones que encuentran algunos representantes del bello sexo para justificar su elección suelen ser muy caprichosas y se guardan en profundo secreto. Nunca seguimos nuestras inclinaciones con mayor libertad que cuando sabemos que no se pueden adivinar y que no es razonable que los demás puedan barruntarlas. Por ejemplo, una mujer virtuosa ha preferido a uno determinado entre todos los comercios, porque cuando se dirigía a la iglesia de San Pablo, sin intención de hacer compras, recibió delante de la tienda más cortesías de las que en ninguna otra ocasión se le hubieran dedicado; porque, entre los merceros elegantes, el buen comerciante ha de ponerse delante de su puerta y, para hacer entrar a los clientes casuales, no valerse de más atrevimiento ni ardid que adoptar una aire obsequioso y una postura sumisa, y quizá una breve reverencia para toda mujer bien vestida que amague mirar a su escaparate.

Esto que acabo de decir me hace pensar en otro método de atraer parroquianos, totalmente distinto del que he referido, que es el que ponen en práctica los barqueros, especialmente aquellos que, por su facha y atavío, se denuncian como rústicos. No deja de ser divertido ver que media docena de individuos rodean a un hombre al que no han visto en su vida, los dos que están más cerca le palmean y le pasan el brazo en torno al cuello, abrazándole tan cariñosamente y familiarmente como si se tratara de un hermano querido que regresara de las Indias Orientales, un tercero se apodera de su mano, otro de la manga de la chaqueta, de los botones o de cualquier otra cosa que pueda alcanzar, mientras un quinto o un sexto, que ya le ha rondado varias veces sin poder acercársele, se planta directamente en frente de la víctima y, a tres pulgadas de su nariz, con gran indignación de sus competidores, lanza un grito clamoroso y pone en descubierto una horrible dentadura de grandes dientes, en la que todavía se ven los restos del pan y el queso que estaba masticando y que la llegada del campesino le impidió tragar.

Todo esto resulta ofensivo y el aldeano piensa, con razón, que es muy bien recibido; por tanto, lejos de defenderse, soporta pacientemente que le zangoloteen hacia donde le lleve la fuerza de quienes le rodean. Carece de delicadeza suficiente para que le resulte desagradable el aliento de un hombre que acaba de apagar su pipa o el olor que emana del pelo graciento de una cabeza que se restriega contra sus mandíbulas, está acostumbrado desde la una docena de personas, alguna de ellas, junto a sus propios oídos, y la más alejada, no más allá de cinco pies de su persona, gritar como si se encontraran a cien varas de distancia: sabe que él mismo no hace menos ruido cuando está alegre y, en el fondo, le agradan estos hábitos turbulentos. Los alaridos y el verse empujado de aquí para allá tienen para él un significado muy claro: son cortesías que él puede sentir y comprender; agradece la estima que le demuestran, le halaga no pasar inadvertido y admira el afán con que los londinenses le ofrecen sus servicios por tres peniques o menos, mientras que allá en la tienda del pueblo, cuando va a comprar algo, no puede obtenerlo hasta no decir lo que quiere, y aunque muestre tres o cuatro chelines juntos apenas se le dirige la palabra, a menos que sea en respuesta a una pregunta que él forzosamente haya hecho primero. Esta presteza en obsequio de él le conmueve y, deseoso de no ofender a nadie, se aflige por no saber a quién elegir. He visto a un hom-

bre pensar todo esto, o algo por el estilo, con la misma claridad con que veía la nariz en su cara, y al propio tiempo echar a andar muy tranquilo arrastrando tras de sí un montón de barqueros y, con semblante risueño, transportar siete u ocho arrobas más de su propio peso al embarcadero.

Si el regocijo que he demostrado al diseñar estas dos imágenes de la vida parece indigno de mí, pido disculpas, pero prometo no reincidir en esa falta y proseguir ahora, sin más dilación, exponiendo mi argumento con naturalidad llana y sin artificio, para demostrar el gran error de los que imaginan que las virtudes sociales y las cualidades amables que tan dignas de elogio son entre nosotros resultan bienhechoras para el público como lo son para las personas particulares, y que los medios de prosperar y todo lo que contribuya al bienestar y a la verdadera felicidad de las familias ha de surtir los mismos efectos en el conjunto de la sociedad. Confieso que esto es lo que he venido haciendo todo el tiempo y creo, en la alabanza mía, que no sin éxito; pero confío en que nadie aprecie menos el problema por verlo demostrado de más de una manera.

Es cierto que, cuantos menos deseos tiene un hombre y menos codicia posea, más contento está consigo mismo; que cuando más activo es para proveer sus necesidades y menos servicio necesita, es más amado y ocasiona menos molestias a la familia; que cuando más aprecie la paz y la concordia, cuanto mayor sea su caridad para con su vecino y cuanto más brille por la verdadera virtud, no caben dudas de que en las mismas proporciones será aceptable para Dios y para los hombres. Pero, seamos justos: ¿cuál puede ser la utilidad de estas cosas o cuál el bien terrenal que aportan para aumentar la riqueza, la gloria y la grandeza de las naciones en el mundo? El cortesano sensual que no pone límites a su lujo; la ramera veleidosa que inventa nuevas modas cada semana; la altanera duquesa que se desvive por imitar los carruajes, las diversiones y las costumbres todas de una princesa; el libertino rumboso y el heredero derrochador, que desparrama su dinero sin juicio ni sentido, que compran todo lo que ven para luego destruirlo o regalarlo al día siguiente; el villano codicioso y perjuro que exprime inmensas riquezas de las lágrimas de las viudas y los huérfanos, legando después su dinero a los pródigos para que los gasten: éstos son la presa y el alimento adecuado para un Leviatán en pleno desarrollo; o, en otras palabras, es tal la calamitosa condición de las cuestiones humanas, que tenemos necesidad de las plagas y monstruos que he nombrado para poder lograr se realicen todos los trabajos que el ingenio de los hombres es capaz de inventar para procurar medios de vida honrados a las grandes multitudes de trabajadores pobres que se requieren para hacer una gran sociedad; y es necedad pretender que sin ellos puedan existir naciones grandes y ricas que sean al mismo tiempo poderosas y cultas.

Protesto contra el papismo tanto como lo hicieron Lutero y Calvino, o la misma reina Isabel, pero creo de todo corazón que la Reforma no ha sido más eficaz para hacer que los reinos y Estados que la abrazaron fueran más florecientes que otras naciones, que la necia y caprichosa invención de las enaguas de crinolina y afelpadas. Pero si negaran esto mis enemigos del poder sacerdotal, me queda por lo menos la seguridad, exceptuando a los grandes hombres que lucharon en pro y en contra de la bendición de aquel laico, desde su principio hasta hoy, que ese poder no ha empleado tantas, manos, manos honradas, industriosas y trabajadoras, como empleó en pocos años ese abominable progreso en el lujo femenino que acabo de nombrar. La religión es una cosa y el comercio es otra. El que más inquieta a millares de sus prójimos e inventa las manufacturas más elaboradas es, con razón o sin ella, el mejor amigo de la sociedad.

¡Qué ajetreo ha de producirse en varias partes del mundo para fabricar una buena tela escarlata o carmesí! ¡Qué variedad de oficios y artesanías concurren! No sólo los obvios, como los cardadores, hilanderos, tejedores, bataneros, tintoreros, secadores, dibujantes y empacadores, sino también otros que están más alejados y parecen ajenos a este fin, como el constructor de molinos, el tonelero y el químico, los cuales, sin embargo, son tan necesarios como una gran cantidad de otros oficios indispensables para producir las herramientas, utensilios y otros enseres propios de las industrias nombradas; pero todas estas cosas se hacen en el país, sin fatigas ni peligros extraordinarios; las perspectivas más estremecedoras quedan rezagadas cuando reflexionamos en los trabajos y los azares que hay que soportar en el extranjero, los vastos mares que es necesario cruzar los climas distintos que soportar y las muchas naciones cuya ayuda debemos agradecer. Verdad es que España sola puede suministrarnos la lana para hacer las telas más finas; pero, ¡qué destreza y qué fatigas, cuántas experiencias e ingenio se precisan para teñirlas de colores tan bellos! ¡Cuán ampliamente dispersos por el universo están las drogas y otros ingredientes que han de reunirse en una sola marmita! Alumbre, desde luego, tenemos nosotros; el tártaro podemos traerlo del Rin y el vitriolo de Hungría: todo esto está en Europa; pero después, para poder disponer de nitrato de calidad, nos vemos obligados a ir na-

da menos que hasta las Indias Orientales. La cochinilla, que los antiguos desconocían, no está mucho más cerca de nosotros, aunque en otra parte completamente distinta; y si bien es cierto que nosotros se la compramos a los españoles, como no es un producto nacional de ellos, el proporcionárnosla les cuesta ir a buscarla a las Indias Occidentales, uno de los rincones más remotos del Nuevo Mundo. Mientras muchos marineros se tuestan al sol y arden de calor al Este y el Oeste de nosotros, otro conjunto de ellos se hiela en el Norte, para traernos el potasio de Rusia.

Una vez enterados acabadamente de la gran variedad de esfuerzos y trabajos, de penalidades y calamidades que es necesario soportar para alcanzar el fin de que estoy hablando, y cuando consideramos los grandes riesgos y peligros que se corren en estos viajes, y que son pocos los que llegan a realizarlos sin exponer, no solamente su salud y bienestar, sino también la vida, que muchos dejan en la empresa; cuando nos damos cabal cuenta de todo esto, digo, y reflexionamos debidamente sobre las cosas que menciono, apenas parece posible concebir que pueda existir un tirano tan inhumano y carente de vergüenza que, mirando los hechos desde la misma perspectiva, sea capaz de exigir servicios tan terribles a sus inocentes esclavos, y al mismo tiempo se atreva a confesar que para ello no le mueve otra razón que la satisfacción que proporciona el tener una prenda de tela escarlata o carmesí. Pero, entonces, ¡a qué alturas de lujo habrá de llegar una nación para que no sólo los funcionarios del rey, sino también sus guardias y aun los soldados rasos puedan abrigar deseos tan impúdicos!

Pero cambiando la perspectiva y considerando a todos estos trabajos como otras tantas acciones deliberadas, propias de las diversas profesiones y oficios que los hombres aprenden para ganarse la vida, y en las que cada cual, aunque parezca que trabaja para los demás, en realidad lo hace para sí mismo; si tenemos en cuenta que aun los marineros que aguantan las mayores penalidades, tan pronto como han concluido el viaje, y aun después de un naufragio, buscan y solicitan afanosos otro barco; si consideramos, digo, y miramos estas cosas desde otro ángulo, descubriremos que, para el pobre, el trabajo está lejos de ser una carga y una imposición; que tener un empleo es una bendición por la que ruegan al Cielo, y el procurar ocupación para la mayor parte posible de ellos ha de ser la tarea más importante de toda Legislatura.

Así como los muchachos y aun los niños pequeños remedan a los demás, los jóvenes experimentan el ardiente deseo de hacerse hombres y mujeres y suelen caer en el ridículo con sus impacientes esfuerzos por aparentar lo que todo el mundo ve que no son; no poco es lo que deben todas las grandes sociedades a esta necedad, para la perpetuación o, al menos, la prolongada continuidad de los oficios establecidos. ¡Cuantas penas sufre la gente joven y qué violencias se infligen para llegar a alguna insignificante y a menudo culpable cualificación que, por falta de juicio y experiencia, admiran en otros que les superan en edad! Este gusto por la imitación es el que hace que poco a poco se acostumbren al uso de cosas que al principio les resultaron tediosas, cuando no intolerables, hasta el punto de que llegan a no poder pasarse sin ellas, lamentando el haber incrementado irreflexivamente y sin que fuera menester, las necesidades de la vida. ¡Qué haciendas se han forjado con el té y el café! ¡Qué inmenso tráfico se realiza, qué variedad de trabajos se practican en el mundo, para sostenimiento de millares de familias que dependen en su conjunto de dos costumbres tontas, por no llamarlas odiosas, puesto que es seguro que ambas hacen infinitamente más mal que bien a quienes son adictos, como son el rapé y el tabaco! Iré más lejos y demostraré lo útiles que son para el público las pérdidas y desgracias particulares, así como la necedad de nuestros deseos cuando pretendemos ser muy prudentes y serios. El incendio de Londres fue una gran calamidad; pero si los carpinteros, albañiles, herreros y demás, no solamente los empleados en la construcción, sino también los que fabrican y trafican las mismas manufacturas y otras mercancías que se quemaron, además de las industrias que lucraban con ellas cuando estaban en su apogeo, votaran por un lado y los que sufrieron pérdidas por el fuego por otro, el número de regocijados sería igual, si no mayor, que el de quejosos. En reponer lo que se pierde y destruye por el fuego, las borrascas, los combates navales, los sitios y las batallas, consiste una gran parte del movimiento mercantil, la verdad de los cual y de todo lo que he dicho acerca de la naturaleza de la sociedad quedará plenamente demostrada con lo que sigue.

Enumerar todas las ventajas y los variados beneficios que recibe una nación por parte de la marina mercante y la navegación sería tarea difícil; pero si nos limitamos a tomar en consideración las embarcaciones como tales, todas las naves grandes y pequeñas que se emplean para el transporte por agua, desde la última chalana hasta el buque de guerra de primera clase, la madera y la mano de obra que se aplica a su construcción, la brea, el alquitrán, la resina y la grasa, los mástiles, vergas, velas y cordaje, la variedad de trabajos de forja, los

cables, remos y demás cosas que se les relacionan, veremos que solamente el proveer a una nación como la nuestra de todas estas necesidades representa una parte considerable del tráfico de Europa, si hablar de provisiones y bastimentos de todas clases que en ellos se consumen, ni de los marineros, estibadores y otros, que junto con sus familias viven de estas industrias.

Pero si, por otra parte, examinamos los múltiples daños y la variedad de males, tanto naturales como morales, que aquejan a las naciones a causa de la navegación y el comercio con los países extranjeros, la perspectiva es aterradora. Y si pudiéramos imaginar una isla grande y populosa, que ignorara absolutamente todo lo que se refiere a los buques y el tráfico marítimo, pero que la mismo tiempo fuera un pueblo juicioso y bien gobernado, al cual un ángel o su propio genio le pusiera ante los ojos un esquema o diseño en el que pudiera ver, por un lado, todas las riquezas y las grandes ventajas que en mil años adquiriría por medio de la navegación, y por el otro las riquezas y las vidas que se perderían, junto con todas las demás calamidades que inevitablemente sufrirían a causa de ella durante el mismo lapso, estoy seguro de que abominarían a los barcos y los considerarían con horror y que sus prudentes gobernantes prohibirían severamente la construcción e invención de cualquier artefacto o maquinaria para echarse a la mar, cualquiera fuere su forma o su nombre, y sancionarían cualquier abominable plan de este género con grandes castigos, incluso con la pena de muerte.

Pero prescindiendo de las consecuencias necesarias del comercio exterior, como son la corrupción de las constumbre, las plagas, la sífilis y otras enfermedades que nos trae la navegación, si tomáramos solamente en cuenta lo que pueda imputarse al viento o al estado atmosférico, a la perfidia de los mares, al hielo del Norte, a las sabandijas del Sur, a la oscuridad de las noches y a la insalubridad de los climas, o bien a la escasez de provisiones adecuadas y a las deficiencias de los marineros, la impericia en unos y la negligencia y la embriaguez en otros, y si nos parásemos a pensar en la pérdida de hombres y en los tesoros tragados por las profundidades, en las lágrimas y penurias de viudas y huérfanos del mar, en la ruina de los comerciantes y sus naturales consecuencias, en la continua ansiedad en que viven padres y esposas por la seguridad de sus hijos y maridos, sin olvidar los muchos tormentos y angustias a que están sujetos en una nación mercantil los armadores y aseguradores ante cada ráfaga de viento; si dirigimos la mirada, digo, a todas estas cosas, examinándolas con la debida atención y dándoles la importancia que se merecen, ¿no causaría asombro ver cómo una nación de personas bien pensantes puede hablar de sus barcos y de su navegación como de una bendición que le ha sido especialmente concedida, considerando una felicidad extraordinaria el tener dispersas por todo el ancho mundo una infinidad de embarcaciones, unas que van a todas partes del globo y otras que regresan a ellas?

Pero, tomadas estas cosas en consideración, limitándonos a lo que sufren los barcos mismos, las embarcaciones en sí con sus aparejos y equipos, sin pensar en la carga que lleven ni en los hombres que los tripulan, y veremos que los daños causados solamente en este aspecto son considerables y que, un año con otro, alcanzan gruesas sumas: los barcos que zozobran en el mar, unos solamente por la fieriza de las tempestades y otros por éstas y por la falta de pilotos experimentados y prácticos en las costas, que se estrellan contra las rocas o se los tragan las arenas; los mástiles que el viento derriba o que hay que cortar y arrojar por la borda; las vergas, velas y jarcias de distintos tamaños que rompen las borrascas y las anclas que se pierden; añadido a esto las reparaciones necesarias de las brechas que se abren y otras averías provocadas por la furia de los vientos y la violencia de las olas, los muchos buques que se incendian por descuidos o por consecuencia de los licores fuertes, a los cuales nadie es más adicto que los marineros; los climas insalubres unas veces, y otras la deficiencia de las provisiones ocasionan enfermedades fatales que barren a la mayor parte de la tripulación y no pocos barcos se pierden por falta de marineros.

Todas éstas son calamidades inseparables de la navegación y, aparentemente, los grandes impedimentos que obstaculizan las ruedas del comercio extranjero. ¡Cuán feliz se consideraría un comerciante si sus barcos navegaran siempre con buen tiempo, si el viento soplara a la medida de sus deseos y si cada marinero a su servicio, desde el más encumbrado al más humilde, fuera un navegante experimentado y hombre sobrio y bueno! Si tal felicidad se consiguiera con rezos, ¿qué armador de esta isla, o qué mercader de Europa y aun de todo el mundo no se pasaría el día entero importunando al Cielo para obtener una bendición semejante, sin tener en cuenta el detrimento que pudiera causar a otros? Es cierto que una petición de este tipo sería sumamente injusta, pero, ¿dónde está el hombre que no piense que le asiste todo el derecho de formularla? Por tanto, como todos pretenden tener igual acceso a estos favores, supongamos, sin entrar a considerar la imposibilidad de su realización, que

sus ruegos fueran escuchados y sus deseos satisfechos, para después examinar los resultados de esa felicidad.

Los barcos debieran durar tanto como las casas de madera, pues su construcción es tan recia como la de éstas, las cuales están expuestas a sufrir los ventarrones y otras borrascas, cosa que, suponemos, no afectaría a los primeros. De suerte que, antes de que existiera verdadera necesidad de barcos nuevos, los armadores que ahora están en actividad y todos los que trabajan a sus órdenes podrían morir de muerte natural, si no perecen de hambre o tener otro fin prematuro; porque, en primer lugar, todos los buques dispondrían de vientos favorables, nunca tendrían que esperar a que soplaran, y así harían viajes rápidos, tanto de ida como de vuelta; en segundo término, el mar no estropearía las mercancías, ni habría nunca que echarlas al agua por el mal tiempo, y los cargamentos enteros arribarían siempre salvos a tierra; y, finalmente, como consecuencia de esto, las tres cuartas partes de los mercaderes establecidos resultarían superfluos por el momento y la misma cantidad de barcos que existe ahora en el mundo serviría durante largos años. Mástiles y vergas durarían tanto como las mismas naves y no tendríamos necesidad, por mucho tiempo, de molestar a Noruega en este aspecto. Es cierto que las velas y el cordaje de las pocas embarcaciones en uso se gastarían, pero ni siquiera con la cuarta parte de la rapidez que ahora, toda vez que en una hora de tormenta suelen sufrir más que en diez días de bonanza.

Casi no habría ocasión de usar anclas y calabrotes, y cada uno de ellos podría resistir tanto como el barco; así que sólo estos artículos brindarían muchos tediosos días de descanso a ancoreros y cordelerías. Esta falta general de consumo ejercería tal influencia en los tratantes de maderas y en todos los que importan hierro, lona, cáñamo, brea, alquitrán, etc., que cuatro partes de las cinco que indiqué al principio de estas reflexiones sobre las cuestiones marítimas, que constituyen una rama considerable del tráfico de Europa, se perderían por completo.

Hasta ahora no he hecho más que indicar las consecuencias que esta bendición produciría sobre la marina mercante, pero sería igualmente perjudicial para todas las demás ramas del comercio y destructiva para los pobres de cualquier país que exporte cualquier cosa de sus productos o manufacturas. Los géneros y mercancías que anualmente se hunden, que se deterioran en el mar a causa del agua salada o de los gusanos, que el fuego destruye o que el comerciante pierde por otros diversos accidentes, debidos a las tormentas, a los viajes excesivamente largos o a la negligencia o la rapacidad de los marineros, estos artículos y mercaderías, digo, son una parte considerable de lo que cada año se envía a todas partes del mundo y, para que puedan ser puestos a bordo es necesario emplear a una multitud de pobres. Un centenar de fardos de paño que se queman o hunden en el mediterráneo son tan provechosos para el pobre de Inglaterra como si hubiesen llegado felizmente a Esmirna o Alepo y se vendiera al por menor hasta la última vara de ellos en los dominios del Gran Turco.

Podrá arruinarse el mercader y, junto con él, pueden sufrir el tejedor, el tintorero, el embalador y otros menestrales, la gente mediana; pero el pobre que pudo encontrar trabajo a causa de tal percance nunca perderá. Los jornaleros, por lo general, reciben su paga semanalmente y todos los trabajadores empleados en cualquiera de las ramas de la manufactura o en los diversos transportes terrestres y acuáticos que se requieren hasta que se alcanza la perfección, desde el lomo de la oveja hasta que entra en el barco, han recibido su jornal, por lo menos la mayor parte de ellos, antes de que el fardo llegue a bordo. Si alguno de mis lectores sacara conclusiones *in infinitum* de mi afirmación de que los géneros hundidos o quemados son tan beneficiosos para el pobre como si se vendieran bien y se aplicaran a los usos adecuados, le tendré por un caviloso que no merece respuesta. Si lloviera constantemente y nunca saliera el sol, los frutos de la tierra pronto se pudrirían y se destruirían; sin embargo, no es paradójico afirmar que, para tener hierba o maíz, la lluvia es tan necesaria como el brillo del sol.

Cómo afectaría esta bendición del buen tiempo y los vientos bonancibles a los mismos marineros y a la casta de los navegantes es algo que puede conjeturarse fácilmente por lo ya dicho. Como de cada cuatro buques sólo se usaría uno y las propias naves estarían libres de tempestades, se necesitarían menos hombres para tripularlas y, en consecuencia, podría prescindirse de cinco de cada seis marineros, lo cual en esta nación en que están saturados la mayor parte de los empleos para los pobres, constituiría un artículo enfadoso. Una vez extinguidos los marineros superfluos, sería imposible tripular flotas tan grandes como podemos dotar actualmente; pero a esto no lo considero un detrimento, ni me parece que sea un inconveniente, toda vez que, al ser general en todo el mundo la reducción del número de marinos, la única consecuencia sería que, en caso de guerra, las potencias marítimas se verían obligadas a batallar con menos barcos, lo

cual sería una dicha y no un mal; y si queréis llevar esta felicidad al más alto grado de perfección, no hay sino añadir otra bendición deseable, y ya ninguna nación pelearía; la bendición a que me refiero es la que todo buen cristiano está obligado a implorar, es decir, que todos los príncipes y Estados sean fieles a sus juramentos y promesas, que tengan mayor consideración por los dictados de la conciencia y la religión que por los de la política y la sabiduría mundana, y que prefieran el bienestar espiritual de los demás a sus propios deseos carnales, y la honradez, la seguridad, la paz y la tranquilidad de las naciones que gobiernan a su propio amor por la gloria, la vengatividad, la avaricia y la ambición.

Este último párrafo parecerá a muchos una digresión que poco tiene que ver con mi propósito; pero lo que he querido demostrar con esto es que la bondad, la integridad y el natural apacible de los legisladores y gobernantes no son las cualidades más apropiadas para engrandecer las naciones y aumentar su riqueza; ni más ni menos que la ininterrrumpida de éxitos con que pudiera verse agraciada cualquier persona en particular sería, como he demostrado, perjudicial y destructiva para una gran sociedad cuya felicidad fuera la grandeza en el mundo, el ser envidiada por sus vecinos y el valorarse por su honor y su fuerza.

Nadie necesita defenderse de las bendiciones, pero para evitar calamidades se precisan manos. Las cualidades apreciables del hombre no ponen en movimiento a ningún miembro de la especie: la honradez, el amor a la compañía, la bondad, el contento y la frugalidada son ventajosos para una sociedad indolente y cuanto más reales y menos afectados sean, más contribuirán a mantener la paz y la tranquilidad y más fácilmente impedirán en todas partes los trastornos y aun el movimiento mismo. Casi otro tanto puede decirse que los dones y munificencia del Cielo y de las mercedes y beneficios de la Naturaleza, pues es indudable que, cuanto más generales y abundantes sean, más trabajo nos ahorraremos. Pero las necesidades, los vicios y las imperfecciones del hombre, junto con las diversas inclemencias del aire y de otros elementos, son los que contienen las semillas del arte, la industria y el trabajo: son el calor y el frío extremados, la inconstancia y el rigor de las estaciones, la violencia e inestabilidad de los vientos, la gran fuerza y la perfidia del agua, la ira y la indocilidad del fuego y la obstinación y esterilidad de la tierra las que incitan nuestra capacidad de invención, para movernos a tratar de evitar los daños que nos producen o a corregir su malignidad y a convertir sus diversas fuerzas en provecho nuestro, de mil maneras diferentes, mientras nos aplicamos a cubrir la infinita variedad de nuestras necesidades, que siempre se multiplican en la medida en que se amplía nuestro conocimiento y se agrandan nuestros deseos. El hambre, la sed y la desnudez son los primeros tiranos que nos hacen mover; después, el orgullo, la pereza la sensualidad y la veleidad nuestras son los grandes patronos de las artes y las ciencias, de las industrias, oficios y profesiones; mientras que la necesidad, la avaricia, la envidia y la ambición, cada cual en la clase que le corresponde, son los capataces que obligan a todos los miembros de la sociedad a someterse, la mayoría alegremente a la rutina propia de su condición, sin exceptuar a reyes ni príncipes.

Cuanto mayor sea la variedad de industrias y manufacturas, más refinadas serán, y cuanto más divididas en ramas diferentes, mayor será la cantidad que pueda contener una sociedad sin que se estorben unas a otras, y más fácilmente harán que un pueblo sea rico, poderoso y floreciente. Pocas son las virtudes que emplean mano de obra y, por lo tanto, pueden hacer buena a una nación, pero nunca grande. Ser fuerte y trabajador, paciente ante las dificultades y asiduo en cualquier ocupación son cualidades muy elogiables; pero como en su ejercicio está su recompensa, ni el arte ni la industria les han dedicado cumplidos jamás; al paso que la excelencia del pensamiento y el ingenio humano nunca han saltado más a la vista que en la variedad de las herramientas y enseres de los trabajadores y artífices y en la multiplicidad de máquinas, que han sido inventadas para ayudar a la debilidad del hombre, para corregir sus muchas imperfecciones, para gratificar su holgazanería o para obviar su impaciencia.

En la moralidad, lo mismo que en la Naturaleza, nada existe en las criaturas tan perfectamente bueno que no pueda resultar perjudicial para nadie de la sociedad ni tan totalmente malo que no pueda ser beneficioso para una parte u otra de la Creación; de suerte que las cosas sólo son buenas o malas en relación con otra cosa y con arreglo a la posición en que estén colocadas y a la luz a que se las mire. Lo que nos place es bueno en ese aspecto y, según esta regla, cada uno desea el bien para sí mismo con todas sus fuerzas, con poca consideración hacia su vecino. Cuando no llueve se hacen plegarias públicas para implorar agua en las estaciones muy secas, pero no faltará quien, deseoso de viajar al extranjero, quiera que ese mismo día haga buen tiempo. Cuando el maíz está granado en primavera y la generalidad de los campesinos se regocijan ante la placentera perspectiva, el rico granjero, que ha guardado la cosecha del año anterior en espera de un mercado mejor, se desespera mirán-

dola y, para sus adentros, le aflige la idea de una recolección abundante. Si hasta oímos con frecuencia a los perezosos codiciar abiertamente las riquezas ajenas, sin que esto se considere injurioso, siempre que se las desee alcanzar sin perjuicio de los propietarios; pero mucho me temo que esto ocurra sin ninguna restricción de tal naturaleza en sus corazones.

Es una suerte que las plegarias y los deseos de la mayoría de la gente sean insignificantes y no sirvan para nada; de otra manera, lo único que podría hacer que la humanidad siguiera sirviendo para la vida en sociedad e impedir que el mundo cayera en la confusión sería la imposibilidad de que todas las peticiones formuladas al Cielo fueran otorgadas. Un joven y educado caballero, recién llegado de un largo viaje, hace noche en Briel esperando con impaciencia un viento del Este que le impulse hacia Inglaterra, donde un padre moribundo, que desea abrazarle y darle su bendición antes de exhalar su último suspiro, yace esperándole con una mezcla de pena y tortura. Entre tanto, un sacerdote inglés, que tiene que hacerse cargo de los intereses de los protestantes en Alemania, viaja por la silla de posta a Harwich, con prisa por llegar a Ratisbona antes de que la Dieta se disuelva. Al mismo tiempo, una rica flota está lista para zarpar hacia el Mediterráneo y un escogido escuadrón aguarda el momento de partir para el Báltico. Es probable que todas estas cosas sucedan a la vez; por lo menos, no hay dificultad en suponerlo. Si todas estas personas no son ateos o grandes réprobos, y son capaces de tener algún buen pensamiento antes de irse a dormir, es seguro que, por consiguiente, sus plegarias serán muy diferentes en cuanto a los vientos favorables y un feliz viaje. Lo único que digo es que eso es lo que deben hacer y es posible que todos sus ruegos sean escuchados; pero de lo que estoy seguro es que no serán satisfechos todos simultáneamente.

Después de esto, me congratulo de haber demostrado que ni las cualidades amistosas ni los afectos simpáticos que son naturales en el hombre, ni las virtudes reales que sea capaz de adquirir por la razón y la abnegación, son los cimientos de la sociedad; sino que, por el contrario, lo que llamamos mal en este mundo, sea moral o natural, es el gran principio que hace de nosotros seres sociables, la base sólida, la vida y el sostén de todos los oficios y profesiones, sin excepción : es ahí donde hemos de buscar el verdadero origen de todas las artes y ciencias, y en el momento en que el mal cese, la sociedad se echará a perder si no se disuelve completamente.

Podría añadir mil cosas para reforzar y esclarecer aún más esta verdad y lo haría con sumo placer; pero, por miedo de resultar fastidioso, terminaré aquí, aunque no si confesar antes que mi empeño por ganarme la aprobación de los demás no ha sido ni la mitad de grande del que he puesto para complacerme a mí mismo con este pasatiempo; sin embargo, si alguna vez oigo decir que por disfrutar esta diversión he procurado alguna al lector inteligente, siempre será en favor de la satisfacción que he experimentado al realizarla. Con esta esperanza que me forja mi vanidad, abandono al lector con pena y concluyo repitiendo la aparente paradoja cuyo meollo he adelantado en la portada: **los vicios privados, manejados diestramente por un hábil político, pueden trocarse en beneficios públicos.**

LA RIQUEZA DE LAS NACIONES

ADAM SMITH

(1723 – 1790)



INVESTIGACION SOBRE LA NATURALEZA Y CAUSAS DE LA RIQUEZA DE LAS NACIONES

CAPITULO II

DE LAS RESTRICCIONES IMPUESTAS A LA INTRODUCCION DE AQUEL LAS MERCANCIAS EXTRANJERAS QUE SE PUEDEN PRODUCIR EN EL PAIS

Los aranceles altos y las prohibiciones otorgan un monopolio a una industria doméstica particular y son muy comunes,

Haciendo uso de restricciones —mediante elevados derechos de aduanas, o prohibiendo en absoluto la introducción de los géneros extranjeros que se pueden producir en el país— se asegura un cierto monopolio del mercado interior a la industria nacional consagrada a producir esos artículos. En consecuencia, la prohibición de importar ganado en pie[1] o carne salada de países extraños, asegura a los ganaderos nacionales el monopolio de sus productos, o sea un privilegio exclusivo en las carnes que se consumen en el reino. Igual ventaja reportaría a los cultivadores de grano un impuesto elevado sobre el cereal que se trajese del exterior,[2] y que en años de mediana abundancia equivaldría a una absoluta prohibición. La de la entrada de paños de lana es igualmente favorable a las manufacturas nacionales del ramo.[3] La fabricación de sedas, a pesar de que todos los materiales que trabaja son de procedencia extranjera, ha obtenido recientemente el mismo privilegio.[4] La de lino no lo ha obtenido aún, pero se espera que lo consiga muy pronto.[5] Los fabricantes de otros muchos géneros han conseguido de la misma manera un monopolio completo o casi absoluto contra sus conciudadanos en la Gran Bretaña. La variedad de géneros cuya importación está prohibida en Gran Bretaña, absolutamente o en determinadas circunstancias, excede a cuanto son capaces de imaginar los que no conozcan bien las leyes de aduanas.

Estimulan la industria particular, pero ni acrecientan la industria general ni dan la orientación más adecuada.

Es seguro y evidente que este monopolio del mercado interior constituye un gran incentivo para aquellas industrias particulares que lo disfrutan, desplazando hacia aquel destino una mayor proporción del capital y del trabajo del país que de otro modo se hubiera desplazado. Pero ya no resulta tan evidente que ese monopolio tienda a acrecentar la actividad económica de la sociedad o a imprimirle la dirección más ventajosa.

El número de personas ocupadas no puede exceder una cierta proporción del capital de la nación,

La industria general de una sociedad nunca puede exceder de la que sea capaz de emplear el capital de la nación. Así como el número de operarios que de continuo emplea un particular, debe guardar cierta proporción con su capital, así el número de los que pueden ser empleados constantemente por todos los miembros de una gran sociedad debe guardar también una proporción correlativa con el capital total de la misma, y no puede exceder de esa proporción. No hay regulación comercial que sea capaz de aumentar la actividad económica de cualquier sociedad más allá de lo que su capital pueda mantener. Unicamente puede desplazar una parte en dirección distinta a la que de otra suerte se hubiera orientado; pero de ningún modo puede asegurarse que esta dirección artificial haya de ser más ventajosa a la sociedad considerada en su conjunto, que la que hubiese sido en el caso de que las cosas discurriesen por sus naturales cauces.

y el interés de cada persona le conduce a buscar aquel empleo del capital que es más ventajoso para la sociedad.

Cada individuo en particular se afana continuamente en buscar el empleo más ventajoso para el capital de que puede disponer. Lo que desde luego se propone es su propio interés, no el de la sociedad; pero estos mismos esfuerzos hacia su propia ventaja le inclinan a preferir, de una manera natural, o más bien necesaria, el empleo más útil a la sociedad como tal.

---

1 *Cf.* supra, *p. 374.*
2 *Cf.* infra, *pp. 475, 476.*
3 *11 y 12 Ed. III, c. 3, 4 Ed. IV, c. 7.*
4 *6 Geo. III, c. 28.*
5 *En virtud de impuestos adicionales, 7 Geo. III, c. 28.*

En primer lugar, todo individuo procura emplear su capital lo más cerca que pueda de su lugar de residencia y, por consiguiente, se esforzará en promover, en los límites de sus fuerzas, la industria doméstica, con tal de que por dicho medio pueda conseguir las utilidades ordinarias del capital o, por lo menos, ganancias que no sean mucho menores que éstas.

(1) trata de emplearlo tan cerca de su propio país como sea posible.

En consecuencia, si son iguales, o casi iguales, las utilidades, cualquier mayorista prefiere naturalmente el comercio nacional al exterior de consumo, y éste al de tranporte entre pueblos extraños. En el comercio interno nunca tiene el capital tan lejos de su vista como en el externo, dedicado al consumo. Puede conocer mejor el carácter y la situación de las personas en quienes ha de depositar su confianza para manejarlo, y cuando lo engañen, estará más al tanto de las leyes del país para conseguir una satisfacción cumplida. En el comercio de tránsito el capital del traficante se encuentra como dividido entre dos naciones extrañas y, atendida la naturaleza del tráfico, nunca será necesario que parte del mismo venga a situarse bajo su inmediata disposición y vigilancia. Del capital que un comerciante de Amsterdam emplea en conducir trigo desde Koenigsberg a Lisboa, y fruta y vinos de este puerto al otro, la mitad debe estar necesariamente en una de estas plazas, y la mitad restante en la otra, sin que sea necesario situar en la ciudad de Amsterdam una porción de dicho capital. La residencia natural de semejante comerciante debería ser Koenigsberg o Lisboa, según las circunstancias, y sólo una causa muy particular puede obligarle a preferir Amsterdam. Unicamente la incomodidad que experimenta, al verse tan separado de su capital, le inclinará a conducir a dicha plaza parte de las mercaderías de Koenigsberg que destina a Lisboa, y parte de los artículos lusitanos que transporta a Koenigsberg. Aunque esto le ocasione las molestias y gastos que conlleva cargar y descargar repetidas veces sus mercaderías, e incluso el pago de varios derechos de aduanas y arbitrios, se someterá gustoso a esos fuertes recargos, con tal de situar parte de su capital bajo su inmediata custodia e inspección. Por esta razón, todos aquellos países cuyo comercio consiste principalmente en el transporte entre plazas extranjeras, se transforma en una especie de emporio o mercado general de los géneros pertenecientes a cuantas naciones participan en ese tráfico. El comerciante, para evitarse los gastos de carga y descarga procura siempre vender en el mercado doméstico cuantos artículos le es posible vender de los que estaban destinados al comercio internacional con artículos destinados a satisfacer necesidades de consumo, se alegrará de que parte de los bienes que compra con destino a esos mercados extranjeros sean adquiridos por el comercio interior de su país, con tal de que las utilidades sean iguales o aproximadamente las mismas. De este modo, elude los riesgos e incomodidades que lleva consigo el comercio de exportación para atender las necesidades de consumo, y lo transforma de exterior en interno. El mercado doméstico se convierte, por decirlo así, en el centro en torno al cual giran continuamente los capitales de los habitantes de cualquier país, así como el centro hacia donde naturalmente gravitan, a no mediar causa extrínseca que los desplace a otros destinos más lejanos. Un capital empleado en el comercio interno pone en movimiento, como ya tuvimos ocasión de indicar,[6] una mayor actividad económica, proporcionando ocupación e ingresos a un mayor número de habitantes, si se compara con un capital de igual volumen empleado en el comercio exterior para el consumo, y un capital empleado de esta especie de tráfico goza de igual ventaja respecto al que trabaja en el comercio internacional, que se desarrolla entre diferentes plazas extranjeras. En el caso, pues, de que las ganancias sean iguales, o casi las mismas, cada uno de los individuos pertenencientes a una nación se inclinará naturalmente a emplear sus capitales del modo más adecuado para fomentar la industria doméstica, proporcionando ingresos y oportunidades de ocupación al mayor número de sus connacionales.

En segundo lugar, quien emplea su capital en sostener la industria doméstica

6 *supra, pp. 333 - 336.*

(2) procura producir el [redacted] grande posible.

procura fomentar aquel ramo cuyo producto es de mayor valor y unidad.

El producto de la industria es lo que ésta añade a los materiales que trabaja y, por lo tanto, los beneficios del fabricante serán mayores o menores, en proporción al valor mayor o menor de ese producto. Unicamente el afán de lucro inclina al hombre a emplear su capital en empresas industriales, y procurará invertirlo en sostener aquellas industrias cuyo producto considere que tiene valor, o que pueda cambiarse por mayor cantidad de dinero o de cualquier otra mercancía.

Pero el ingreso anual de la sociedad es precisamente igual al valor en cambio del total producto anual de sus actividades económicas, o mejor dicho, se identifica con el mismo. Ahora bien, como cualquier individuo pone todo su empeño en emplear su capital en sostener a industria doméstica, y dirigirla a la consecución del producto que rinde más valor, resulta que cada uno de ellos colabora de una manera necesaria en la obtención del ingreso anual máximo para la sociedad. Ninguno se propone, por lo general, promover el interés público, ni sabe hasta que punto promueve. Cuando prefiere la actividad económica de su país a la extranjera, únicamente considera su seguridad, y cuando dirige la primera de tal forma que su producto represente el mayor valor posible, sólo piensa en su ganancia propia; pero en éste como en otros muchos casos, es conducido por una mano invisible a promover un fin que no entraba en sus intenciones. Mas no implica mal alguno para la sociedad que tal fin no entre a formar parte de sus propósitos, pues al perseguir su propio interés, promueve el de la sociedad de una manera más efectiva que si esto entrara en sus designios. No son muchas las cosas buenas que vemos ejecutadas por aquellos que presumen de servir sólo el interés público. Pero ésta es una afectación que no es muy común entre comerciantes, y bastan muy pocas palabras para disuadirlos de esa actitud.

Cuál sea la especie de actividad doméstica en que pueda invertir su capital, y cuyo producto sea probablemente de más valor, es un asunto que juzgará mejor el individuo interesado en cada caso particular, que no el legislador o el hombre de estado. El gobernante que intentase dirigir a los particulares respecto de la forma de emplear sus respectivos capitales, tomaría a su cargo una empresa imposible, y se arrogaría una autoridad que no puede confiarse prudentemente ni a una sola persona, ni a un senado o consejo, y nunca sería más peligroso ese empeño que en manos de una persona lo suficientemente presuntuosa e insensata como para considerarse capaz de realizar tal cometido.

Puede juzgar de esto mucho mejor que el estadista.

[redacted] altos y las prohibiciones inducen al pueblo a emplear capital en producir en el propio país lo que podrían [redacted] más barato [redacted] extranjero.

Conceder monopolios en el mercado doméstico a cualquier especie de industria en particular es, en cierto modo, como indicar a las personas particulares la manera como deben invertir sus capitales, y en la mayor parte de los casos, ello se traduce en una medida inocua o en una regulación perjudicial. Será inútil una reglamentación de esta clase, evidentemente, si el producto doméstico se puede vender tan barato como el de la industria extranjera, y si no puede venderse en esas condiciones, será por lo general contraproducente. Siempre será máxima constante de cualquier prudente padre de familia no hacer en casa lo que cuesta más caro que comprarlo. El sastre, por esta razón, no hace zapatos para sí y para su familia, sino que los compra del zapatero; éste no cose sus vestidos, sino que los encomienda al sastre; el labrador no hace en su caso ni lo uno ni lo otro, pero da trabajo a esos artesanos. Interesa a todos emplear su industria siguiendo el camino que les proporciona más ventajas, comprando con una parte del producto de la propia, o con su precio, que es lo mismo, lo que la industria de otro produce y ellos necesitan.

Este procedimiento es [redacted] nación como [redacted] individuo, [redacted] que puede [redacted]

Lo que es prudencia en el gobierno de una familia particular, raras veces deja de serlo en la conducta de un gran reino. Cuando un país extranjero nos puede ofrecer una mercancía en condiciones más baratas que nosotros podemos hacerla, será mejor comprarla que pruducirla, dando por ella parte del producto de nuestra propia actividad económica, y

hecho, más barato

dejando a ésta emplearse en ramos en que saque ventaja al extranjero. Como la industria de un país guarda siempre proporción con el capital que la emplea, no por eso quedará disminuida, ni tampoco las conveniencias de los artesanos a que nos referíamos antes, pues buscará por sí misma el empleo más ventajoso. Pero no se emplea con la mayor ventaja si se destina a fabricar un objeto que se puede comprar más barato que si se produjese, pues disminuirá seguramente, en mayor o menor proporción, el producto anual, cuando por aquel camino se desplaza desde la producción de mercaderías de más valor hacia otras de menor importancia. De acuerdo con nuestro supuesto, esas mercancías se podrían comprar más baratas en el mercado extranjero que si se fabricasen en el propio. Se podrían adquirir solamente con una parte de otras mercaderías, o en otros términos, con sólo una parte del precio de aquellos artículos que podría haber producido en el país con igual capital la actividad económica empleada en su elaboración, si se la hubiera abandonado a su natural impulso. En consecuencia, se separa la industria del país de un empleo más ventajoso y se aplica al que lo es menos, y en lugar de aumentarse el producto permutable de su producto anual, como sería la intención del legislador, no puede menos de disminuir considerablemente.

A veces, por efecto de tales reglamentos, puede establecerse una manufactura antes de lo que hubiera ocurrido sin tales medidas, pero esto hace que el capital se acumule más lentamente, y el país podría ser más rico, siempre, si nunca hubiera instituido dicha manufactura.

Es cierto que por medio de esas reglamentaciones se puede adquirir a veces una manufactura particular antes que adoptando el criterio contrario, fabricándose, al cabo de algún tiempo, en el país, con la misma o mayor baratura que en el extranjero. Pero aunque la industria doméstica pueda desenvolverse con ventaja de ese modo por un canal particular, mejor que por cualquier otra forma, nunca se inferirá por ello que la suma total de su industria, o el importe de su ingreso, tenga que aumentarse con reglamentos semejantes. La actividad de la sociedad sólo puede aumentar a medida que su capital crezca, y este incremento sólo puede verificarse mediante el ahorro gradual de sus rentas. El efecto inmediato de esos reglamentos es disminuir los ingresos de la sociedad y lo que disminuye sus ingresos no origina un aumento tan rápido del capital como el que se hubiera producido si tanto sus actividades como los capitales siguieran su propia iniciativa, en busca de sus naturales colocaciones.

Aun aceptando que la sociedad, por falta de aquellos reglamentos, nunca llegase a adquirir la manufactura particular que pretende establecer, no por eso sería necesariamente más pobre en período alguno, porque en cualquier tiempo su capital y sus actividades podrían haberse empleados en diferentes ramos y de la manera más ventajosa, atendidas las circunstancias del momento. En todo caso, sus ingresos hubieran sido lo más amplios posibles de acuerdo con la rentabilidad de su capital, y tanto éste como aquéllos habrían aumentado con la máxima celebridad.

Nadie propone que un país luche contra las grandes ventajas naturales, pero es igualmente absurdo luchar contra las pequeñas ventajas, ya sean éstas naturales o adquiridas.

Son a veces tan grandes las ventajas que un país tiene sobre otro en ciertas producciones, que todo el mundo reconoce cuán vano resulta luchar contra ellas. En Escocia podrían plantarse muchas viñas y obtenerse muy buenos vinos por medio de invernaderos, mantillo y vidrieras, pero saldrían treinta veces más caros que los de la misma calidad procedentes de otro país. ¿Sería razonable prohibir la introducción de vinos extranjeros sólo con el fin de fomentar la producción de clarete o borgoña en suelo escocés? Si resulta un manifiesto absurdo emplear treinta veces más capital y más trabajo en un país que lo que hubiera sido necesario para comprar en el extranjero los artículos que se necesitan, es también una equivocación, aunque no tan grande, desviar hacia cualquier empleo una trigésima, o una trescentésima del capital o del esfuerzo humano. Que sean naturales o adquiridas las ventajas que un país tenga sobre otro, no tiene importancia al respecto. Pero, desde el momento que una nación posee tales ventajas y otra carece de ellas, siempre será más ventajoso para ésta comprar en aquélla que producir por su cuenta. Es sólo una ventaja adquirida la que posee un artesano con relación al vecino que se ejercita en otro oficio, y

Los Mercaderes y los comerciantes son los más beneficiados por los aranceles altos y por las prohibiciones.

ello no obstante, encuentran que es más beneficioso para ambos comprarse mutuamente que producir artículos extraños a la respectiva actividad.

Los mercaderes y los fabricantes son los que derivan mayores ventajas de este monopolio del mercado doméstico. Las prohibiciones relativas a la introducción de ganado y de carnes saladas, y los derechos elevados sobre los que en tiempo de moderada abundancia equivalen a una prohibición absoluta,[7] nunca fueron tan ventajosos a los ganaderos y labradores como lo son las de otros géneros a los fabricantes y manufactureros. Los productos manufacturados, especialmente los más finos, se transportan con más facilidad y con menores costos que el trigo y el ganado, y ocurre precisamente que el transporte y la busca de tales productos es el objetivo del comercio extranjero. En ellos es suficiente una pequeña ventaja para que el extraño venda a un precio más bajo que los operarios nacionales en el mercado doméstico. Pero para hacer lo mismo con las producciones originarias del suelo se necesitaría una ventaja muy considerable, En el caso de que se permitiera la entrada de las manufacturas extranjeras libres de derechos, padecerían sin duda varias de las domésticas, y algunas quedarían enteramente arruinadas, viéndose en precisión de buscar otro empleo buena parte del capital y de la laboriosidad del país. En cambio, ni la franquicia más absoluta en relación a las producciones primarias de la tierra, podría jamás alcanzar un efecto semejante en la agricultura. Por grande que fuera la libertad de importación de ganado extranjero, no sería mucho el que se importase, y muy poco sufriría con ello la ganadería británica. El ganado en pie es quiza la única mercancía cuyo transporte por mar es más costoso que por tierra. Por tierra va por su pie, pero por mar, sobre los demás gastos, hay que añadir los que supone el transporte del pienso y del agua. La corta distancia por mar que media entre Inglaterra e Irlanda facilita mucho ese transporte; pero aunque la importación fuera absolutamente libre, cosa que sólo se permitió por algún tiempo, últimamente, no por eso experimentarían perjuicios muy grandes los ganaderos de Gran Bretaña. Todas las comarcas próximas a las costas de Irlanda son regiones de pastos, y el ganado que se importa no se destina a su consumo en ellas, por lo que ha de caminar mucho por aquellas extensas praderas, con no pequeños gastos e inconvenientes, antes de alcanzar el mercado de su destino. El ganado gordo no se puede llevar tan lejos y, en consecuencia, sólo se puede importar el flaco. Pero tal importación no perjudicaría a las comarcas que se dedican a engordarlo, sino más bien vendría a beneficiarlas, al reducir los precios de las reses flacas, por lo que, en definitiva, únicamente puede causar perjuicios a los ganaderos dedicados a la crianza. La reducida cantidad de ganado irlandés que se ha introducido, desde que fue permitida la importación, unida al precio respetable a que aún se acostumbra vender el ganado flaco, parece demostrar que, incluso las regiones dedicadas a la crianza de ganado en Gran Bretaña, nunca se vieron muy afectadas con esa importación libre de derechos. Se dice que el pueblo bajo de Irlanda se ha opuesto en repetidas ocasiones, de una manera violenta, a la exportación de ganado; pero si los exportadores hubiesen continuado obteniendo grandes ventajas de esa clase de comercio, no les hubiera sido difícil vencer esa oposición, teniendo la ley de su parte.

La importación libre de ganado extranjero no afectaría mucho a los ganaderos ingleses.

Incluso puede beneficiar las tierras cultivadas a expensas de los distritos montañosos.

Por añadidura, los países que se dedican a engordar el ganado son siempre más progresivos, en tanto que las comarcas dedicadas a la cría permanecen, por lo general, incultas. El precio elevado del ganado flaco, al aumentar el valor de las tierras incultas, puede considerarse como una prima que impide las mejoras. Por el contrario el país que haya realizado grandes mejoras preferirá importar el ganado flaco que criarlo. Por eso se asegura que la provincia de Holanda sigue actualmente esa máxima. En efecto, las montañas de Es-

7 Supra, *p. 399, e* infra, *pp. 475 - 476.*

cocia, de Gales y de Northumberland no son países que se presten a muchas mejoras, y parecen destinados por la naturaleza a ser las regiones ganaderas de la Gran Bretaña. La importación libre de ganado extranjero no podría surtir otro efecto en estas regiones, dedicadas a la cría de ganado, que impedir sacasen ventaja del aumento de la población y del progreso del resto del país; podrían, en efecto, elevar en ese caso el precio del ganado de una manera exorbitante, estableciendo así un impuesto real y efectivo sobre las otras partes del país que se hallan mejor cultivadas y gozan de mayores adelantos.

La importación libre de productos de salazón no afecta mucho a los ganaderos,

De igual manera, la importación en condiciones más favorables de productos de salazón no podría perjudicar tampoco los intereses de los ganaderos de Gran Bretaña, dedicados a engordar las reses, como no les perjudica la importación libre de ganando en pie. La carne salada no es un mercancía de gran volumen, sino, en comparación con la carne fresca, de peor calidad y de un precio más alto, porque se consigue a un costo más grande y con mayor esfuerzo. Por consiguiente, no podrá competir con la carne fresca del país, aun cuando pueda soportar la competencia de las carnes saladas de producción doméstica. Se puede usar en el abastecimiento de los barcos que hacen largos viajes y en otros usos parecidos, pero nunca podrá llegar a constituir una parte importante en la alimentación del pueblo. Las pequeñas cantidades de este artículo que se han importado de Irlanda, después que se declaró libre la introducción en el Reino, son una prueba bien concreta de que los ganaderos dedicados al engorde de reses tienen poco que temer como consecuencia de esas medidas. Tampoco parece que el precio de los productos vendidos por el carnicero se haya afectado de una manera sensible.

e incluso la libre importación de granos no afecta mucho a quienes los cultivan.

La libre introducción de grano extranjero sólo puede afectar en pequeña escala los intereses de los colonos británicos. El grano es una mercancía mucho más voluminosa que la carne preparada para el consumo. Una libra de grano, a un penique, no es más cara ni más barata que cuatro libras de carne sacrificada, a cuatro peniques. La pequeña cantidad de grano extranjero importada, aun en los años de mayor escasez, vendrá a tranquilizar a nuestros agricultores, en el sentido que no tienen nada que temer de esa importación, por libre que sea. La cantidad media importada, un año con otro, alcanza a 23,728 cuartales de cereales de todas clases, según el autor tan bien informado de los apuntes relativos al comercio de granos, y no supera las quinientas setenta y unava partes del consumo anual. [8] Pero como la prima sobre la exportación de grano ocasiona una mayor salida de aquel producto en los años de abundancia, causará también en los años de carestía una importación mayor que la que se hubiera producido dada la situación actual de la agricultura. Por tal razón, la abundancia de un año no compensa la carestía de otro, y de la misma forma que la cantidad media exportada es mucho mayor como consecuencia de la prima, la cantidad importada viene a ser también mucho más grande, atendidas las condiciones actuales del cultivo. Si no se otorgaran primas, se exportaría menos grano, y es probable que, un año con otro, se importasen menores cantidades de las que ahora se importan. Los comerciantes en grano, los intermediarios y quienes efectúan el transporte entre la Gran Bretaña y los países extranjeros verían disminuidas sus actividades y sufrirían pérdidas importantes, pero los propietarios y los colonos experimentarían perjuicios muy pequeños. Por eso hemos hecho la observación que son más bien los comerciantes en grano, y no los propietarios y los colono, quienes mayor ansiedad revelan cuando se trata de la renovación y persistencia de la prima.

Los dueños de la tierra y los colonos están menos imbuidos del espíritu de monopolio que los comerciantes y los manufactureros.

Podemos decir en su honor que los dueños de la tierra y los colonos son las personas menos imbuidas del maldito espíritu de monopolio. Cualquier empresario de una gran fábrica se alarma tan pronto como ve establecerse una

8 *Charles Smith*, The Tracts on the Corn-Trade and Corn-Laws, *pp. 144 - 145. La misma citra se cita* infra, *p. 474.*

manufactura de la misma índole a veinte millas de distancia. El empresario holandés de la fábrica de paños de Abbeville[9] estipuló que no se podía establecer otra de la misma especie en treinta millas a la redonda de aquella ciudad. Por el contrario, los labradores y los propietarios se muestran generalmente más bien dispuestos a promover que a restringir el cultivo y adelanto de los campos y propiedades vecinas. No tienen secretos de producción, como es el caso en la mayor parte de los fabricantes. Antes más bien, se inclinan siempre a comunicar a los otros labradores cualquier descubrimiento que consideran ventajoso. *Pius Questus* —dice el viejo Catón— *stabilissimusque, minime que invidiosus, minimeque male cogitantes sunt, qui in eo studio occupati sunt.*[10] Los colonos y los propietarios, dispersos en varias partes del país, no pueden confabularse tan fácilmente como los comerciantes y fabricantes, pues éstos, juntos en las ciudades y acostumbrados a aquel espíritu gremial del monopolio exclusivo que entre ellos prevalece, procuran conseguir contra todos sus compatriotas los mismos privilegios exclusivos que obtuvieron contra los demás habitantes del pueblo en que residen. Fueron ellos, según creencia general, los primeros inventores de aquellas restricciones sobre la introducción de mercaderías extranjeras que les aseguraron el monopolio del mercado interno. A imitación de ellos y por iguales con quienes los oprimen, los labradores y hacendados de la Gran Bretaña, olvidándose de la generosidad proverbial entre las gentes de su clase, solicitaron el privilegio exclusivo de abastecer con grano y carnes a sus compatriotas. Probablemente no se detuvieron a meditar hasta qué punto les afectaba menos a ellos esa libertad del comercio de granos, que a las personas que pretendían imitar.

La prohibición del grano y del ganado extranjero restringe la población.

Prohibir por una ley perpetua la introducción de granos y ganados extranjeros equivale en realidad a propiciar que la población e industria del país nunca exceda la magnitud que el producto primario de su suelo puede mantener.

Existen dos casos que son excepcionales,

Pero hay dos casos principales en los que puede ser ventajoso, por regla general, establecer algún gravamen sobre los géneros extranjeros para fomentar la industria del país.

(1) cuando una industria particular es necesaria para la defensa del país, como por ejemplo, la construcción de naves, que fue adecuadamente estimulada por el Acta de Navegación.

El primero, cuando cierto ramo de la industria es necesario para la defensa del territorio. La defensa de la Gran Bretaña, por ejemplo, depende principalmente del número de sus marinos y de las unidades de su flota. Por eso, el Acta de Navegación[11] procuró asegurar a los marinos y a los barcos de la Gran Bretaña el monopolio del comercio de su propio país, en unos casos por medio de absolutas prohibiciones; en otros, mediante derechos muy fuertes sobre los barcos extranjeros. Las principales disposiciones de dicha Acta son las siguientes:

Primera Los barcos, cuyo dueño, patrón y tres cuartas partes de su tripulación no sean súbditos de la Gran Bretaña, no podrán hacer el comercio entre ésta y sus establecimientos o colonias, ni emplearse en el de cabotaje,[12] bajo pena de confiscación de la nave y cargamento.

Segunda: Un gran número de las mercancías de mayor volumen que se importan, sólo se podrán introducir en la Gran Bretaña en buques de la clase indicada o en naves del país en que se producen, pero teniendo que ser los dueños, patrones y tercera parte de la tripulación, de la referida nación; ahora bien, si se introducen dichos géneros en la Gran Bretaña, aun en navíos de esta última especie, quedarán sujetos al duplo de los derechos que pagan las mercancías extranjeras. Si se verifica la importación en barcos de otro país, la

9 *Joseph van Robais en 1669. John Smith,* **Memoirs of Wool,** *vol. II, pp. 426, 427, pero ni John Smith ni Charles King,* **British Merchant,** *1721, vol. II, pp. 93, 94, consignan la mencionada estipulación.*

10. *Catón,* **De re restica, at init.,** *pero en lugar de* **Questus** *debe ser* **quaestus.**

11 *12 Car. II, c. 18, "Un Acta para el estímulo e incremento de la construcción de buques y de la navegación".*

12 *§§ 1 y 6.*

penalidad consistirá en el embargo de la nave y del cargamento.[13] Cuando se publicó esta Acta los holandeses eran, como en la actualidad, los grandes empresarios de transporte en Europa; la reglamentación que comentamos los excluyó de serlo en el comercio de la Gran Bretaña, y de llevar a ella los géneros de las demás naciones de Europa.

Tercera: Se prohibe la importación en la Gran Bretaña de una gran cantidad de mercancías voluminosas, aunque sea en buques ingleses, cuando las naves procedan de otra parte que no sea el país mismo donde los artículos se producen, bajo pena de confiscación del cargamento y de la nave.[14] Esta reglamentación, según parece, iba dirigida contra los holandeses. En efecto, esta república era entonces, como es ahora, la mayor factoría de géneros europeos, y con aquella disposición se impidió que las embarcaciones inglesas cargasen en Holanda mercaderías que podían tomar de primera mano en otros países.

Cuarta: La importación de todo género de salazones de pescado, aletas, huesos, aceite y grasas de ballena, si los cetáceos no fuesen capturados por barcos ingleses y acondicionados en ellos los respectivos productos, quedaba sujeta al pago de dobles derechos[15] de los que gravaban las mercancías extranjeras. Los holandeses eran los principales pescadores de Europa, como continúan siéndolo, y siempre quisieron ser ellos los que la surtiesen de pescado. Pero con aquella determinación sufrieron un rudo golpe sus suministros respectivos a la Gran Bretaña

una ley sabia aunque dictada por la animosidad,

Si bien es verdad que cuando se promulgó esta Acta de Navegación Inglaterra y Holanda no se encontraban en guerra, no es menos cierto que existía entre ambos países la más violenta animosidad. Ese espíritu de desavenencia había comenzado a manifestarse durante la época que se conoce en la Historia de Inglaterra como la del Parlamento largo, que fue el primero que autorizó el Acta de Navegación.[16] Estalló después, con motivo de la guerra con Holanda, durante el gobierno del Protector, y el reinado de Carlos II, por lo cual no es improbable que algunas de sus disposiciones estuvieran dictadas por aquella animosidad. Sin embargo, son tan sabias como si hubiesen estado inspiradas en las más circunspecta prudencia gubernamental. La animosidad nacional en aquella ocasión perseguía el mismo objetivo que hubiese sido recomendado por la más cauta providencia, a saber: la debilitación del poder marítimo de Holanda, única potencia naval capaz de amenazar la seguridad inglesa.

y desfavorable al comercio exterior;

El Acta de Navegación no es favorable al comercio exterior, o al desarrollo de la opulencia que de él pueda derivarse. El interés nacional, desde el punto de vista de sus relaciones comerciales, es como el de un comerciante particular con respecto a las personas con quienes trafica, pues no persigue otra mira que comprar lo más barato posible y vender todo lo caro que pueda. Pero es lo más probable que un Estado pueda comprar barato cuando mediante una perfecta libertad de comercio se anima a todas las naciones extranjeras para suministrar cuantas mercancías necesita y, por consiguiente, podrá vender más caro cuando su mercado nacional recibe un gran número de compradores. El Acta de Navegación no establece gravamen alguno sobre los barcos extranjeros que se dediquen a la exportación de productos ingleses. Antes por el contrario, los antiguos derechos que gravaban las mercancías exportadas e importadas se han ido suprimiendo de una manera gradual, por lo que respecta a los artículos objeto de exportación.[17] Pero si el extranjero tro-

13 §§ *8 y 9*

14 § *4, que, sin embargo, se aplica a todos aquellos bienes de origen o manufactura extranjera, cuya importación estaba prohibida, salvo en naves inglesas, no sólo en el caso de artículos a granel.*

15 § *5.*

16 *En 1651, por* "un Acta para el incremento de la construcción de barcos y fomento de la navegación", *p. 1449 en la colección de las Actas de la Comunidad Británica.*

17 *Por 25 C.Ar. II, c. 6, § 1, excepto sobre el carbón. El plural puede referirse a Actas renovadas. Anderson,* Commerce, A.D. 1672.

pieza con dificultades para vender, debido a las prohibiciones o a los derechos elevados también las tendrá para comprar, porque arribar a sus costas en lastre le privaría del flete que podía ganar desde el país de origen hasta la Gran Bretaña. Ahora bien, cuando disminuye el número de vendedores disminuye también, de una manera necesaria, el de compradores, y por lo mismo se comprarán más caros los efectos extranjeros, y se venderán más baratos los nacionales, que si hubiera habido libertad de comercio. Ahora bien, como las razones de defensa son más importantes que las de opulencia, el Acta de Navegación es quizá las más sabia de todas las reglamentaciones comerciales que se han dictado en Inglaterra.

y (2) cuando existe un impuesto sobre el producto de la misma manufac- [redacted] doméstica.

El segundo caso en que será por lo general conveniente establecer algún gravamen sobre los efectos extranjeros, para fomentar la industria nacional, se presenta cuando en el interior del Reino existe algún impuesto sobre los productos indígenas. Parece entonces razonable que se imponga otro igual sobre el artículo de la misma especie de procedencia extranjera. Ello no significa crear monopolio alguno en la venta de los géneros producto de la industria nacional, ni orientar hacia otro destino el capital y el trabajo del país, en proporción mayor de la que se desplazaría en condiciones normales. Equivaldría solamente a impedir que no se separase de su empleo natural aquella parte del capital y del trabajo del país que se desplazaría de otra suerte, por razón del gravamen, por lo que tal medida restablecería las condiciones predominantes, con anterioridad al establecimiento del impuesto, entre la industria nacional y la extranjera. Cuando en la Gran Bretaña se establece un impuesto sobre alguno de los artículos de la industria nacional, es muy frecuente establecer un gravamen todavía más elevado sobre los artículos similares de procedencia extranjera, a fin de aplacar los clamores de comerciantes y artesanos, quienes se estan quejando continuamente de que los extranjeros pueden vender sus manufacturas en el interior del país mucho más baratas que ellos.

Algunos dicen que este principio justifica una imposición general de aranceles a la importación, para [redacted] los impuestos que gravan, en el país, a los artículos necesarios,

Aseguran algunos que esta segunda limitación de la libertad de comercio debería extenderse, en determinadas circunstancias, a un número mayor de mercancías extranjeras que no sean precisamente las que compiten con las nacionales, sujetas al pago de determinados derechos. Cuando en un país se gravan los artículos de primera necesidad, parece natural que se graven, no sólo los géneros de la misma especie, de procedencia extranjera, sino cualquier otra clase de efectos que puedan competir con los de la industria doméstica. Las subsistencias, por añadidura, se encarecen necesariamente como consecuencia del establecimiento de aquellos derechos, y el precio de la mano de obra se eleva correlativamente al alza de precios de las subsistencias del trabajador. En estas condiciones, toda mercancía producto de la industria nacional se encarece como consecuencia de aquel gravamen, aunque no haya recaído directamente sobre ella, y ocurre así porque el trabajo que la produce encarece también. Estas contribuciones, por tanto, equivalen en realidad a un impuesto específico sobre cada una de las especies que produce la industria nacional. Para colocar, pues, a la industria nacional en pie de igualdad con la extranjera, será necesario, de acuerdo con el sentir general, imponer sobre cada uno de los géneros extranjeros cierta contribución que equivalga al encarecimiento de las mercaderías domésticas, con las que vienen a competir las del extranjero.

pero existe una diferencia,

El problema de si los impuestos establecidos sobre los artículos de primera necesidad —como son los que gravan, en Gran Bretaña, el jabón, la sal, los cueros, las velas y otros géneros— hacen subir el precio del trabajo y, por consiguiente, los de las demás mercancías, lo examinaremos más adelante,[18] cuando nos ocupemos de las contribuciones. Pero aun suponiendo, entretanto, que se produzca ese efecto, como así es en realidad, y que sobrevenga el general encarecimiento de todas las mercancías (como consecuencia de la elevación que han experimentado los salarios del tra-

18 Infra, pp. 768-773.

bajo), ese caso sería distinto del que nos ocupa, o sea de aquel en que cierta mercancía subió de precio como consecuencia de un gravamen directamente establecido sobre ella, en los dos aspectos que pasamos a estudiar.

puesto que (a) el efecto de los impuestos [redacted] artículos de primera [redacted] no puede ser conocido exactamente,

Primero: Siempre puede saberse con exactitud lo que sube el precio de un artículo como consecuencia de un impuesto que se establece sobre el mismo, pero nunca puede saberse con certeza hasta qué punto se produce un encarecimiento general del trabajo del país, ni cuanto influye éste en la subida del precio de todas las demás mercancías. Sería imposible, por tanto, proporcionar con una exactitud satisfactoria el impuesto sobre todas las mercancías extranjeras en relación con el aumento de precio experimentado por todas las de producción nacional.

y (b) los impuestos sobre dichos artículos son como el suelo pobre o el mal clima: no pueden justificar [redacted] alguna para dar al capital una dirección antinatural.

Segundo: Los impuestos sobre las cosas necesarias para la vida producen casi los mismos efectos que un suelo pobre y un mal clima. Las provisiones se encarecen, del mismo modo que si para producirlas necesitasen más trabajo y mayor costo. Pero así como en presencia de una escasez natural derivada de las malas condiciones del clima y del suelo, resultaría improcedente aconsejar al pueblo acerca de la manera como debe invertir sus capitales y emplear su fuerza de trabajo, igualmente absurdo sería proceder de tal suerte en el caso de presentarse una escasez artificial como consecuencia del establecimiento de aquellos impuestos. Lo que en ambos casos sería lo más ventajoso para todos es dejar que cada uno acomode sus actividades a su situación propia y a las circunstancias de lugar y de tiempo, procurando a sus capitales, a pesar de las circunstancias adversas, aquellas oportunidades que puedan ofrecerle una ventaja en el mercado nacional o en el extranjero. Imponer una nueva carga, cuando ya se paga otra mayor en las cosas de primera necesidad, y hacer que se paguen más caras otras muchas mercaderías que se pueden comprar más baratas es, en verdad, un procedimiento absurdo de implantar los necesarios correctivos.

Los impuestos sobre los artículos necesarios son los más [redacted] los países ricos, porque ningún otro puede soportarlos

Cuando los impuestos sobre los artículos de primera necesidad sobrepasan los límites de la prudencia, se asemejan a la esterilidad de la tierra o a la inclemencia del cielo, aunque sabemos, por experiencia, que donde más gravadas se ven aquellas especies es en los países más ricos e industriosos, porque ninguno que no lo fuese sería capaz de soportar aquella carga. Así como sólo un cuerpo robusto puede resistir las malas condiciones de vida. así sólo los países que gozan de las mayores ventajas, naturales o adquiridas, pueden prosperar bajo el peso de las gabelas. Holanda es la nación europea en que más abundan los impuestos de esa especie, sin embargo, continúa prosperando, debido a circunstancias particulares, pero no porque existan estas contribuciones, lo cual sería absurdo, sino muy a pesar de ellas.

Existen otras dos excepciones posibles al principio general.

En los dos casos arriba expresados será generalmente ventajoso establecer algunos derechos sobre los géneros extranjeros, para estimular las actividades económicas del país, pero hay otros dos en que tal proceder sea discutible, a saber: por cuánto tiempo y hasta qué grado deberá permitirse la libre importación de ciertos efectos, y hasta cuándo y de qué modo deberá ser restablecida la libertad de introducirlos, después de haber estado interrumpida durante algún tiempo.

(1) la retorsión

Conviene meditar hasta qué punto habrá de continuar importándose libremente un género extranjero cuando algunas de las naciones extranjeras restringen con derechos elevados la entrada de muchas de nuestras manufacturas. En este caso, un ánimo vindicativo recomienda naturalmente que se establezcan medidas de retorsión, y se impongan iguales derechos y prohibiciones sobre la importación de algunas o todas sus mercancías. Es raro que las naciones procedan de otra forma. Los franceses han procurado siempre favorecer sus propias manufacturas entorpeciendo la introducción de cuantos productos extranjeros podrían competir con los suyos. La política de Colbert se hallaba orientada en ese sentido. A pe-

sar de su gran talento, se dejó seducir en este punto por las sofísticas razones de los comerciantes y fabricantes, que siempre procuran asegurarse una situación de monopolio en las relaciones con sus compatriotas. Pero es ya opinión general entre los hombres más inteligentes de Francia, que las medidas dictadas en este sentido no produjeron ningún beneficio a la nación. En el arancel del año 1667, Cobert estableció crecidos y desmesurados derechos sobre las manufacturas extranjeras. Por haberse negado a rebajarlos en favor de los holandeses, éstos, en el año 1671, prohibieron la entrada, en su país de los vinos, aguardientes y manufacturas franceses. La misma disputa mercantil dio origen, según parece, a la guerra de 1672. En 1678, la paz de Nimega puso fin a las hostilidades, moderando algunos derechos en favor de los holandeses, quienes, en consecuencia, levantaron las prohibiciones. Casi fue por esta época cuando ingleses y franceses comenzaron a poner trabas a sus industrias respectivas, mediante el establecimiento de derechos y prohibiciones, aun cuando, según parece, fueron los franceses quienes dieron el primer paso. La enemiga que siempre existió entre las dos naciones frenó la moderación de una parte y de otra. En el año 1697 prohibieron los ingleses la introducción de los encajes flamencos, y el Gobierno de aquel país, entonces bajo el dominio de los españoles, prohibió a su vez la entrada de paños ingleses. En el año 1700 se levantó en Inglaterra dicha prohibición, siempre y cuando los paños ingleses entraran en Flandes en las mismas condiciones de antes.[19]

puede ser una política [redacted] traduce en la posibilidad de abolir las restricciones [redacted] por países extranjeros;

Puede ser acertada una política de represalias cuando existe la probabilidad de que, por medio de ellas, se consiga suprimir las prohibiciones y los elevados aranceles que las originaron. El hecho de recuperar un gran mercado extranjero compensa con creces los inconvenientes transitorios que lleva consigo el tener que pagar más caros, durante algún tiempo, ciertos géneros extranjeros. Dilucidar si las represalias producen el efecto que se pretende, no es tanto incumbencia del legislador, que se gobierna en sus deliberaciones por principios generales y permanentes, como asunto propio de la habilidad de ese animal, astuto y ladino, llamado político, cuyos consejos se orientan por las momentáneas fluctuaciones de los negocios. Cuando no es probable conseguir del extranjero la revocación o modificación de los citados gravámenes, resulta injustificado el método de vindicar un daño ocasionado a ciertos sectores de una nación, con hacer otro, no sólo a estas clases lesionadas en sus intereses, sino a casi todas las demás del país. Cuando nuestros vecinos prohiben la entrada de algunas de nuestras manufacturas, no sólo prohibimos las suyas de misma especie —ya que esto pocas veces produciría efectos apreciables—, sino otras muchas. Este sistema beneficiará indiscutiblemente a algunos de nuestros operarios, al excluir parte de sus rivales, y hará posible que aumente el precio de sus manufacturas en el mercado doméstico, pero quienes sufrieron el impacto de la prohibición extranjera no lograrán ninguna ventaja. Por el contrario tanto ellos como los demás, tendrán que pagar más caras las respectivas mercaderías a otros compatriotas. De donde resulta que cualquier ley de esa clase establece, en realidad, un gravamen sobre toda la nación, pero no a favor de aquella clase que se considera perjudicada por la prohibición de nuestros vecinos, sino en beneficio de algunos otros sectores.

(2) puede ser [redacted] introducir [redacted] de comercio gradualmente.

Hasta qué punto y en qué condiciones es lícito restablecer la libertad de importación de algunas mercancías, después de haberse interrumpido su introducción por algun tiempo, plantea un caso discutible cuando ciertas manufacturas particulares han tomado tal incremento (como consecuencia de las prohibiciones y derechos establecidos sobre los géneros extranjeros que podían competir con ellas) que el número de obreros ocupados en esas fábricas asciende a una cifra muy importante. La

---

19 La importación de encajes fue prohibida por 13 y 14 Car.II, c. 13, y 9 y 10 W. III se promulgó para hacer más efectiva la prohibición. En virtud de 11 y 12 W. III, c. 11, se dispuso que la prohibición cesaría tres meses después de que las manufacturas inglesas de lana fuesen readmitidas en Flandes.

Ahora bien, el desorden ocasionado por su implantación repentina resultaría menor de lo supuesto,

razón exige que entonces la libertad de comercio sea gradualmente restablecida, pero con mucha reserva y circunspección. Si se suprimieran de golpe impuestos y prohibiciones, podría ocurrir que invadiesen el mercado tal cantidad de géneros extranjeros de aquella especie, más baratos que los nacionales, que muchos miles de gentes se vieran a la vez privadas de sus ganancias y de su modo de subsistir. El desorden que este evento podría ocasionar es, sin duda alguna, muy considerable, aunque siempre menor de lo que vulgarmente suele imaginarse, y esto por las dos razones que vamos a examinar.

ya que (a) ninguna manufactura que ahora se exporta quedaría afectada

La primera, porque todas aquellas mercaderías que se exportan generalmente a otros países europeos sin necesidad de primas, se verían muy poco afectadas por las importación, libre de derechos, de mercancías extranjeras Dichos productos se venderían en el exterior tan baratos como cualquier otra mercadería extranjera de la misma especie y calidad y, por consiguiente, dentro del país serían más baratas que las extranjeras. Predominarían en el mercado doméstico, aunque algún caprichoso partidario de modas extrañas prefiriese los géneros extranjeros a los nacionales, por el mero hecho de ser de fuera, aun cuando los segundos sean mejores y más baratos; pero tal capricho afectaría a tan corto número de personas que no podría ocasionar efectos muy sensibles en la ocupación general del país. Los géneros que exporta la Gran Bretaña en mayores proporciones a las nacionales europeas, sin necesidad de ninguna clase de primas, son las manufacturas de lana, cueros curtidos y quincallería, precisamente las que emplean mayor número de manos. Las que más pueden padecer con la introducción de las extranjeras son las manufacturas de seda y de lino, aunque las segundas no sufrirán tanto como las primeras.

(b) las gentes que quedaran sin empleo fácilmente encontrarían otro,

La segunda razón sería porque aun cuando, como consecuencia de este restablecimiento de la libertad de comercio, quedasen separadas de sus ocupaciones ordinarias un gran número de personas, privándoseles de la manera acostumbrada de ganarse el sustento, no por eso quedarían todas necesariamente sin empleo ni medios de vida. Con la reforma que se hizo en el ejército y en la marina, concluida la última guerra, quedaron privados de destino y de sueldo más de cien mil hombres, entre marinos y soldados, número casi equivalente al ocupado en las mayores manufacturas del país; y aunque es innegable que sufrieron algunas incomodidades y perjuicios, no por esto quedaron sin empleo ni medios de subsistencia. La mayor parte de los marineros se enrolaron probablemente en la marina mercante, a medida que se les presentó una ocasión propicia, y mientras tanto, lo mismo éstos que los soldados se confundieron en la gran masa del pueblo, empleándose en una gran variedad de ocupaciones. No solamente no se produjo ninguna convulsión profunda, sino ni siquiera desorden sensible en medio de una alteración tan grante en el destino de más de cien mil personas, acostubradas todas ellas al manejo de las armas, y muchas de ellas al saqueo y a la rapiña. Apenas puede decirse que aumentó el número de vagos, ni aun los salarios experimentaron el más leve descenso en la mayor parte de las ocupaciones, por lo menos hasta donde llegan nuestros informes, si se hace excepción de la marina mercante. Mas si comparamos los hábitos y costumbres de un soldado con los de cualquier artesano, veremos que las del último no pierden tanto por pasar de un empleo a otro, como son un obstáculo los del primero para abrazar cualquier destino. El obrero fabril únicamente subviene a su mantenimiento mediante el trabajo, en tanto que el soldado lo espera de la paga. El uno se ha familiarizado con la aplicación y la laboriosidad, mientras que al otro le domina la ociosidad y la disipación. De donde se infiere que es mucho más facil pasar de un ramo de la industria a otro, que no de la ociosidad y de la disipación habituales, a cualquier clase de trabajo. Además, existen para la mayor parte de los artesanos, como ya tuvimos ocasión de subrayar,[29] cier-

20 Supra, pp. 130-131.

tas manufacturas análogas o de naturaleza semejante, de tal manera que cualquiera de ellos puede pasar con facilidad de una a otra sin contar con que la mayor parte de estos operarios pueden también ocuparse temporalmente en las labores del campo. El capital que proporcionaba trabajo en cualquier clase de manufactura queda dentro del país y, empleándose en otra, o de otro modo, puede proporcionar ocupación al mismo número de personas. Si el capital de la nación continúa siendo el mismo, la demanda de trabajo no variará tampoco, o sólo en pequeña escala, aunque haya de ejercitarse en distintos lugares y diferentes ocupaciones. Cuando se licencia a los marineros y soldados del servicio del rey, quedan en libertad para dedicarse a cualquier profesión o actividad en no importa cuál de las ciudades o lugares de Gran Bretaña o Irlanda.[21] Si se dejara a todos los súbditos de Su Majestad esta misma libertad para emplearse en el ramo de actividad económica que deseasen, si se quebrantara el privilegio exclusivo de gremios y corporaciones, reformándose el Estatuto de aprendizaje (impedimentos que oprimen en muchas partes la libertad civil), y si se añadiese especialmente en la Gran Bretaña, la revocación de los estatutos de domicilio, de suerte que cualquier pobre artesano, cuando las circunstancias le obligasen a dejar un oficio, pudiera tomar otro, sin miedo a ser perseguido o expulsado, entonces nos sería dado observar cómo ni el público ni los particulares padecerían tanto como padecen al producirse un despido temporal en algunas manufacturas, discurriendo las cosas de la misma manera que cuando se produce un licenciamiento general de tropas. Nuestros operarios son dignos, sin duda alguna, de la consideración del país, pero no más que quienes lo defienden con su sangre, y, por lo tanto, no pueden aspirar a que se les trate mejor.

especialmente si los privilegios corporativos y los estatutos de domicilio fuesen abolidos

Esperar que en la Gran Bretaña se establezca en seguida la libertad de comercio es tanto como prometerse una Oceana o una Utopía. se oponen a ello, de una manera irresistible, no sólo los prejuicios del público, sino los intereses privados de muchos individuos. Si los oficiales de un ejército se opusiesen a la reducción de las fuerzas militares con el mismo celo y unanimidad que los maestros y empresarios de todas las manufacturas, a cualquier ley que pretenda aumentar el número de sus rivales en el mercado doméstico; si los primeros animasen a sus soldados de la misma manera que los segundos inflaman a sus operarios para atacar con violencia y con odio a quienes osen proponer una medida encaminada a ese fin, entonces nos encontraríamos con que el intento de reformar el ejército sería tan peligroso como lo es actualmente el intento de disminuir por cualquier medio el monopolio que los fabricantes han conseguido establecer en contra nuestra. Este monopolio ha incrementado de tal forma el número de los obreros fabriles que, a la manera de un ejército poderoso, han llegado a ser una amenaza para el Gobierno y, en muchas ocasiones, hasta intimidaron al legislador. Cualquier miembro del Parlamento que presente una proposición encaminada a favorecer ese monopolio, puede estar seguro de que no sólo adquirirá la reputación de perito en cuestiones comerciales, sino una gran popularidad e influencia entre aquellas clases que se distinguen por su número y su riqueza. Pero, si se opone, le sucederá todo lo contrario, y mucho más si tiene autoridad suficiente para sacar adelante sus recomendaciones, porque entonces ni la probidad más acreditada, ni la más alta jerarquía, ni los mayores servicios prestados al público, permitirán ponerle a cubierto de los tratos más infames, de las murmuraciones más injuriosas, de los insultos personales y, a veces, de un peligro real e inminente con que suele amenazarle la insolencia furiosa de los monopolistas, frustrados en sus propósitos.

de la libertad mercantil en Gran Bretaña.

El hecho de que se debe dar un trato equitativo al manufacturero que ha [illegible]

El empresario de una gran manufactura que se vea obligado a abandonar su empresa con motivo de la rápida apertura del mercado interior a la competencia extranjera, sufrirá indudable-

21 *12 Car. II, c. 16; 12 Ann, st. § 13; 3 Geo III, c. 8 otorgaron esta libertad después de determinadas guerras.*

capital en su negocio es un argumento contra el establecimiento de nuevos monopolios.

mente considerable perjuicio. Aquella parte de su capital que se utilizaba regularmente en la compra de materias primas y en pagar a los obreros, puede encontrar fácilmente otro acomodo, pero la porción del mismo inmovilizada en las fábricas y en los instrumentos propios del oficio, no podrá destinarse a otra finalidad sin incurrir en pérdidas de mucha monta. La equidad, por lo tanto, recomienda en atención a estos intereses, que semejantes novedades no se introduzcan de una manera precipitada, sino gradualmente, poco a poco, y después de repetidas advertencias. El legislador —si fuera posible que no dejase arrastrar por los importunos clamores de los interesados, sino inspirarse más bien en el imperativo del bienestar común— debería velar, con la máxima atención, para que no se introduzcan nuevos monopolios ni se vayan extendiendo los ya establecidos, pues cualquier lenidad de esa clase suele provocar en la constitución del Estado ciertos desórdenes que después son difíciles de erradicar sin que se produzca un nuevo trastorno

Los impuestos sobre artículos importados, establecidos con propósito fiscal, serán considerados a continuación.

Investigar hasta qué grado conviene establecer derechos sobre la importación de géneros extranjeros, con el fin de procurar ingresos al Gobierno, sin impedir su entrada en el país, es un asunto que abordaremos luego, al tratar de los impuestos.[22] Los derechos establecidos con el propósito de prohibir o disminuir la importación son evidentemente tan adversos a los ingresos de aduanas como a la libertad de comercio.

22 *Infra*, pp. 792-797.

EL CONTRATO SOCIAL

JUAN JACOBO ROUSSEAU
(1712 – 1778)

EL CONTRATO SOCIAL O PRINCIPIOS DE DERECHO POLITICO

Fæderis æquas,
Dicamus leges.
VIRG., Eneida., lib. XI, v. 321.

ADVERTENCIA

Este tratadito ha sido extractado de una obra más extensa, emprendida sin haber consultado mis fuerzas y abandonada tiempo ha. De los diversos fragmentos que podían extraerse de ella, este es el más considerable y el que me ha parecido menos indigno de ser ofrecido al público. El resto no existe ya.

LIBRO I

Me propongo investigar si dentro del radio del orden civil, y considerando los hombres tal cual ellos son y las leyes tal cual pueden ser, existe alguna fórmula de administración legítima y permanente. Trataré para ello de mantener en armonía constante, en este estudio, lo que el derecho permite con lo que el interés prescribe, a fin de que la justicia y la utilidad no resulten divorciadas.

Entro en materia sin demostrar la importancia de mi tema. Si se me preguntara si soy príncipe o legislador para escribir sobre política, contestaría que no, y que precisamente por no serlo lo hago: si lo fuera, no perdería mi tiempo en decir lo que es necesario hacer; lo haría o guardaría silencio.

Ciudadano de un estado libre y miembro del poder soberano, por débil que sea la influencia que mi voz ejerza en los negocios públicos, el derecho que tengo de emitir mi voto impóneme el deber de ilustrarme acerca de ellos. ¡Feliz me consideraré todas las veces que, al meditar sobre las diferentes formas de gobierno, encuentre siempre en mis investigaciones nuevas razones para amar el de mi patria!

CAPITULO I

Objeto de este libro.

El hombre ha nacido libre, y sin embargo, vive en todas partes entre cadenas. El mismo que se considera amo, no deja por eso de ser menos esclavo que los demás. ¿Cómo se ha operado esta transformación? Lo ignoro. ¿Qué puede imprimirle el sello de legitimidad? Creo poder resolver esta cuestión.

Si no atendiese más que a la fuerza y a los efectos que de ella se derivan, diría: "En tanto que un pueblo está obligado a obedecer y obedece, hace bien; tan pronto como puede sacudir el yugo, y lo sacude, obra mejor aún, pues recobrando su libertad con el mismo derecho con que le fue arrebatada, prueba que fue creado para disfrutar de ella. De lo contrario, no fue jamás digno de arrebatársela." Pero el orden social constituye un derecho sagrado que sirve de base a todos los demás. Sin embargo, este derecho no es un derecho natural: está fundado sobre convenciones. Trátase de saber cuáles son esas convenciones; pero antes de llegar á este punto, debo fijar ó determinar lo que acabo de afirmar.

CAPITULO II

De las primeras sociedades

La más antigua de todas las sociedades, y la única natural, es la de la familia; sin embargo, los hijos no permanecen ligados al padre más que durante el tiempo que tienen necesidad de él para su conservación. Tan pronto como esta necesidad cesa, los lazos naturales quedan disueltos. Los hijos exentos de la obediencia que debían al padre y éste relevado de los cuidados que debía a aquéllos, uno y otro entran a gozar de igual independencia. Si continúan unidos, no es ya forzosa y naturalmente, sino voluntariamente; y la familia misma, no subsiste más que por conveniencia.

Esta libertad común es consecuencia de la naturaleza humana. Su principal ley es velar por su propia conservación, sus primeros cuidados son los que se debe a su persona. Llegado a la edad de la razón, siendo el único juez de los medios adecuados para conservarse, conviértese por consecuencia en dueño de si mismo.

La familia es pues, si se quiere, el primer modelo de las sociedades políticas: el jefe es la imagen del padre, el pueblo la de los hijos, y todos, habiendo nacido iguales y libres, no enajenan su libertad sino en cambio de su utilidad. Toda la diferencia consiste en que, en la familia, el amor paternal recompensa al padre de los cuidados que prodiga a sus hijos, en tanto que, en el Estado, es el placer del mando el que suple o sustituye este amor que el jefe no siente por sus gobernados.

Grotio niega que los poderes humanos se hayan establecido en beneficio de los gobernados, citando como ejemplo la esclavitud. Su constante manera de razonar es la de establecer siempre el hecho como fuente del derecho[1]. Podría emplearse un método más consecuente o lógico, pero no más favorable a los tiranos.

Resulta, pues, dudoso, según Grotio, saber si el género humano pertenece a una centena de hombres o si esta centena de hombres pertenece al género humano. Y, según se desprende de su libro, parece inclinarse por la primera opinión. Tal era también el parecer de Hobbes. He allí, de su suerte, la especie humana dividida en rebaños, cuyos jefes los guardan para devorarlos.

Como un pastor es de naturaleza superior a la de su rebaño, los pastores de hombres, que son sus jefes, son igualmente de naturaleza superior a sus pueblos. Así razonaba, de acuerdo con Filón, el emperador Calígula, concluyendo por analogía, que los reyes eran dioses o que los hombres bestias.

El argumento de Calígula equivale al de Hobbes y Grotio. Aristóteles, antes que ellos, había dicho también[2] que los hombres no son naturalmente iguales, pues unos nacen para ser esclavos y otros para dominar.

Aristóteles tenía razón, solo que tomaba el efecto por la causa. Todo hombre nacido esclavo, nace para la esclavitud, nada es más cierto. Los esclavos pierden todo, hasta el deseo de su libertad: aman la servidumbre como los compañeros de Ulises amaban su embrutecimiento[3]. Si existen, pues, esclavos por naturaleza, es porque los ha habido contrariando sus leyes: la fuerza hizo los primeros, su vileza los ha perturbado.

Nada he dicho del rey Adán, ni del emperador Noé, padre de tres grandes monarcas que se repartieron el imperio del universo, como los hijos de Saturno, a quienes se ha creído reconocer en ellos. Espero que se me agradecerá la modestia, pues descendiendo directamente de uno de estos tres príncipes, tal vez de la rama principal, ¿quien sabe si, verificando títulos, no resultaría yo como legítimo rey del género humano? Sea como fuere, hay que convenir que Adán fué soberano del mundo, mientras lo habitó solo, como Robinsón de su isla, habiendo en este imperio la ventaja de que el monarca, seguro en su trono, no tenía que temer ni a rebeliones, ni a guerras, ni a conspiradores.

CAPITULO III

Del derecho del más fuerte.

El más fuerte no lo es jamás bastante para ser siempre el amo o señor, si no transforma su fuerza en derecho y la obediencia en deber. De allí el derecho del más fuerte, tomando irónicamente en apariencia y realmente establecido en principio. Pero ¿se nos explicará nunca esta palabra? La fuerza es una potencia física, y no veo qué moralidad puede resultar de sus efectos. Ceder a la fuerza es un acto de necesidad, no de voluntad; cuando más puede ser de prudencia. ¿En qué sentido podrá ser un deber?

Supongamos por un momento este pretendido derecho; yo afirmo que resulta de él un galimatías inexplicable, porque si la fuerza constituye el derecho, como el efecto cambia con la causa, toda fuerza superior a la primera modificará el derecho. Desde que se puede desobedecer impunemente, se puede legítimamente, y puesto que el más fuerte tiene siempre razón, no se trata más que de procurarlo serlo. ¿Qué es, pues, un derecho que parece cuando la fuerza cesa? Si es preciso obedecer por fuerza, no es necesario obedecer por deber, y si la fuerza desaparece, la obligación no existe. Resulta, por consiguiente, que la palabra **derecho** no añade nada a la fuerza ni significa aquí nada en absoluto.

Obedeced a los poderes. Si esto quiere decir: ceded a la fuerza, el precepto es bueno, pero superfluo. Respondo de que no será jamás violado. Todo poder emana de Dios, lo reconozco, pero toda en-

---

1. *"Las sabias investigaciones hechas sobre el derecho publico, no son a menudo sino la historia de antiguos abusos, cuyo demasiado estudio da por resultado el que se encaprichen* mal a propos, *los que se toman tal trabajo."* (Traité des intérêts de la France avec sos voisins, *por el marques de Argenson, impreso en casa de Rey, en Amsterdam.) He allí precisamente lo que ha hecho Grotio.*
2. *Politic, lib. I, cap. V. (Ed.)*
3. *Véase un tratadito del Plutarco, titulado:* Que les bêtes usent de la raison.

fermedad también. ¿Estará prohibido por ello, recurrir al médico? ¿Si un bandido me sorprende en una selva, estaré, no solamente por la fuerza, sino aun pudiendo evitarlo, obligado en conciencia a entregarle mi bolsa? ¿Por qué, en fin, la pistola que él tiene es un poder?

Convengamos, pues, en que la fuerza no hace el derecho y en que no se está obligado a obedecer sino a los poderes legítimos. Así, mi cuestión primitiva queda siempre en pie.

CAPITULO IV

De la esclavitud

Puesto que ningún hombre tiene por naturaleza autoridad sobre su semejante, y puesto que la fuerza no constituye derecho alguno. quedan sólo las convenciones como base de toda autoridad legítima entre los hombres.

Si un individuo, —dice Grotio,— puede enajenar su libertad y hacerse esclavo de otro, ¿por qué un pueblo entero no puede enajenar la suya y convertirse en un esclavo de un rey? Hay en esta frase algunas palabras equívocas que necesitarían explicación; pero detengámonos sólo en la de enajenar. Enajenar es ceder o vender. Ahora, un hombre que se hace esclavo de otro, no cede su libertad; la vende, cuando menos, por su subsistencia; pero un pueblo ¿por qué se vende? Un rey, lejos de proporcionar la subsistencia a sus súbditos, saca de ellos la suya, y según Rabelais, un rey no vive con poco. ¿Los súbditos ceden, pues, sus personas a condición de que les quiten también su bienestar? No sé qué les queda por conservar.

Se dirá que el déspota asegura a sus súbditos la tranquilidad civil; sea, pero ¿qué ganan con ello, si las guerras que su ambición ocasiona, si su insaciable avidez y las vejaciones de su ministerio les arruinan más que sus disensiones internas? ¿Qué ganan, si esta misma tranquilidad constituye una de sus miserias? Se vive tranquilo también en los calabozos, pero, ¿es esto encontrarse y vivir bien? Los Griegos encerrados en el antro de Cíclope, vivían tranquilos esperando el turno de ser devorados.

Decir que un hombre se da a otro gratuitamente, es afirmar una cosa absurda e inconcebible: tal acto sería ilegítimo y nulo, por la razón única de que el que la lleva a cabo no está en su estado normal. Decir otro tanto de un país, es suponer un pueblo de locos y la locura no hace derecho.

Aun admitiendo que el hombre pudiera enajenar su libertad, no puede enajenar la de sus hijos, nacidos hombres y libres. Su libertad les pertenece, sin que nadie tenga derecho a disponer de ella. Antes de que estén en la edad de la razón, puede el padre, en su nombre, estipular condiciones para asegurar su conservación y bienestar, pero no darlos irrevocable e incondicionalmente; pues acto tal sería contrario a los fines de la naturaleza y traspasaría el límite de los derechos paternales. Sería, pues, necesario para que un gobierno arbitrario fuese legítimo, que a cada generación el pueblo, fuese dueño de admitir o rechazar sus sistemas, y en caso semejante la arbitrariedad dejaría de existir.

Renunciar a su libertad es renunciar a su condición de hombre, a los derechos de la humanidad y aun a sus deberes. No hay resarcimiento alguno posible para quien renuncia a todo. Semejante renuncia es incompatible con la naturaleza del hombre: despojarse de la libertad es despojarse de moralidad. En fin, es una convención fútil y contradictoria estipular de una parte una autoridad absoluta y de la otra una obediencia sin límites. ¿No es claro que a nada se está obligado con aquel a quien hay el derecho de exigirle todo? ¿Y esta sola condición, sin equivalente, sin reciprocidad, no lleva consigo la nulidad del acto? ¿Qué derecho podrá tener mi esclavo contra mí, ya que todo lo que posee me pertenece y puesto que siendo su derecho el mío, tal derecho contra mí mismo sería una palabra sin sentido alguno?

Grotio y otros como él, deducen de la guerra otro origen del pretendido derecho de la esclavitud. Teniendo el vencedor, según ellos, el derecho de matar al vencido, éste puede comprar su vida al precio de su libertad; convención tanto más legítima, cuanto que redunda en provecho de ambos.

Pero es evidente que este pretendido derecho de matar al vencido no resulta de ninguna manera del estado de guerra. Por la sola razón de que los hombres en su primitiva independencia no tenían entre sí relaciones bastante constantes para constituir ni el estado de paz ni el de guerra, y no eran, por lo tanto, naturalmente enemigos. La relación de las cosas y no la de los hombres es la que constituye la guerra, y este estado no puede nacer de simples relaciones personales, sino únicamente de relaciones reales. La guerra de hombre a hombre no puede existir ni en el estado natural en el que no hay propiedad constante, ni en el estado social donde todo está bajo la autoridad de las leyes.

Los combates particulares, los duelos, las riñas son actos que no constituyen estado, y en

cuanto a las guerras derivadas, autorizadas por las ordenanzas de Luis IX rey de Francia, y suspendidas por la paz de Dios, no son más que abusos del gobierno feudal, sistema absurdo, si sistema puede llamarse, contrario a los principios del derecho natural y a toda buena política.

La guerra no es una relación de hombre a hombre, sino de Estado a Estado, en la cual los individuos son enemigos accidentalmente, no como hombres ni como ciudadanos[4], sino como soldados; no como miembros de la patria, sino como sus defensores. Por último, un Estado no puede tener por enemigo sino a otro Estado, y no a hombres; pues no pueden fijarse verdaderas relaciones entre cosas de diversa naturaleza.

Este principio está conforme con las máximas establecidas de todos los tiempos y con la práctica constante de todos los pueblos civilizados. Las declaraciones de guerra son advertencias dirigidas a los ciudadanos más que a las potencias. El extranjero, sea rey, individuo o pueblo, que roba, mata o retiene a los súbditos de una nación sin declarar la guerra al Príncipe, no es un enemigo, es un bandido. Aun en plena guerra, un príncipe justo se apoderará bien en país enemigo, de todo lo que pertenezca al público, pero respetará la persona de bienes de los particulares, esto es: respetara la persona, los derechos sobre los cuales se fundan los suyos. Teniendo la guerra como fin de destrucción del Estado enemigo. Hay derecho de matar a los defensores mientras están con las armas en la mano, pero tan pronto como las entregan y se rinden, dejan de ser enemigos o instrumentos del enemigo, recobran su condición de simples hombres y el derecho a la vida. A veces se puede destruir un Estado sin matar uno solo de sus miembros: la guerra no da ningún derecho que no sea necesario a sus fines. Estos principios no son los de Grotio,, ni están basados en la autoridad de los poetas; se derivan de la naturaleza de las cosas y tienen por fundamento la razón.

Con respecto al derecho de conquista, él no tiene otro fundamento que la ley del más fuerte. Si la guerra no da al vencedor el derecho de asesinar a los pueblos vencidos no puede darle tampoco el de esclavizarlos. No hay derecho de matar al enemigo más que cuando no se le puede convertir en esclavo, luego este derecho no proviene del derecho de matarlo: es únicamente un cambio en el que se le otorga la vida, sobre la cual no se tiene derecho al precio de su libertad: estableciendo, pues, el derecho de vida y muerte sobre el derecho de esclavitud, y éste sobre aquél, ¿es o no claro que se cae en un círculo vicioso?

Más aún admitiendo este terrible derecho de matar, afirmo que un esclavo hecho en la guerra o un pueblo conquistado, no está obligado a nada para con el vencedor, a excepción de obedecerle mientras a ello están forzados. Tomando el equivalente de su vida, el vencedor no le ha concedido, ninguna gracia: en vez de suprimirlo sin provecho, lo ha matado útilmente. Lejos, pues,de haber adquirido sobre él ninguna autoridad, el estado de guerra subsiste entre ellos como antes, sus mismas relaciones son el efecto, pues el uso del derecho de guerra no supone ningún tratado de paz. Habrán celebrado un convenio, pero éste, lejos de suprimir tal estado, supone su continuación.

Así, desde cualquier punto de vista que se consideren las cosas, el derecho de esclavitud es nulo, no solamente porque es ilegítimo, sino porque es absurdo y no significa nada. Las palabras esclavo y derecho, son contradictorias y se excluyen mutuamente. Ya sea de hombre a hombre o de hombre a pueblo, el siguiente razonamiento será siempre igualmente insensato: "Celebro contigo un contrato en el cual todos los deberes están a tu cargo y todos los beneficios en mi favor, el cual observaré hasta tanto así me plazca y tú durante todo el tiempo que yo desee."

CAPITULO V

Necesidad de retroceder a una convención primitiva

Ni aun concediéndoles todo lo que hasta aquí he refutado, lograrían progresar más los fautores del despotismo. Habrá siempre una gran diferencia entre someter una multitud y regir

---

4. Los Romanos que han comprendido y respetado más que ningún otro pueblo del mundo el derecho de la guerra, eran tan escrupulosos a este respecto, que no le era permitido a un ciudadano servir como voluntario, sin haberse enganchado expresamente contra el enemigo, y determinadamente contra tal enemigo. Habiendo sido licenciada una legión en la que Catón hijo hacia su primera campaña, bajo las órdenes de Popilius, Catón el viejo escribió a éste diciéndole que si él quería que su hijo continuase sirviendo bajo su mando, era preciso que le hiciera prestar un nuevo juramento militar, porque habiendo quedado el primero anulado, no podía continuar tomando las armas contra el enemigo. Y el mismo Catón escribió a su hijo ordenándole que se guardase bien de prestar combate sin haber prestado el nuevo juramento. Se que se me podrá oponer el sitio de Clusium y otros hechos particulares, pero yo cito leyes, costumbres. Los romanos son los que menos a menudo han quebrantado sus leyes, y son los únicos que las hayan tenido tan bellas.

una sociedad. Que hombres dispersos estén sucesivamente sojuzgados a uno sólo, cualquiera que sea el número, yo sólo veo en esa colectividad un señor y esclavos, jamás un pueblo y su jefe: representarán, si se quiere, una agrupación, más no una asociación, porque no hay ni bien público ni cuerpo político. Ese hombre, aun cuando haya sojuzgado a medio mundo, no es siempre más que un particular; su interés, separado del de los demás, será siempre un interés privado. Si llega a parecer, su imperio, tras él, se dispersará y permanecerá sin unión ni adherencia, como un roble se destruye y cae convertido en un montón de cenizas después que el fuego lo ha consumido.

Un pueblo —dice Grotio— puede darse a un rey. Según Grotio, un pueblo existe, pues como tal pudo dársele a un rey. Este presente o dádiva constituye, de consiguiente, un acto civil, puesto que supone una deliberación pública. Antes de examinar el acto por el cual el pueblo elige un rey, sería conveniente estudiar el acto por el cual un pueblo se constituye en tal, porque siendo este acto necesariamente anterior al otro, es el verdadero fundamento de la sociedad.

En efecto, si no hubiera una convención anterior, en donde estaría la obligación, a menos que la elección fuese unánime, de los menos a someterse al deseo de los más? Y ¿con qué derecho, ciento que quieren un amo, votan por diez que no lo desean? La ley de las mayorías en los sufragios es ella misma fruto de una convención que supone, por lo menos una vez, la unanimidad.

CAPITULO VI

Del pacto social

Supongo a los hombres llegados al punto en que los obstáculos que impiden su conservación en el estado natural, superan las fuerzas que cada individuo puede emplear para mantenerse en él. Entonces este estado primitivo no puede subsistir, y el género humano perecería si no cambiaba su manera de ser.

Ahora bien, como los hombres no pueden engendrar nuevas fuerzas, sino solamente unir y dirigir las que existen, no tienen otro medio de conservación que el de formar por agregación una suma de fuerzas capaz de sobrepujar la resistencia, de ponerlas en juego con un solo fin y de hacerlas obrar unidas y de conformidad.

Esta suma de fuerzas no puede nacer sino del concurso de muchos; pero, constituyendo la fuerza y la libertad de cada hombre los principales instrumentos para su conservación, ¿cómo podría comprometerlos sin perjudicarse y sin descuidar las obligaciones que tiene para consigo mismo? Esta dificultad, concretándola a mi objeto, puede enunciarse en los siguientes términos:

"Encontrar una forma de asociación que defienda y proteja con la fuerza común la persona y los bienes de cada asociado, y por la cual cada uno, uniéndose a todos, no obedezca sino a si mismo y permanezca tan libre como antes." Tal es el problema fundamental cuya solución da el **Contrato Social**.

Las cláusulas de este contrato están de tal suerte determinadas por la naturaleza del acto, que la menor modificación las haría inútiles y sin efecto; de manera, que, aunque no hayan sido jamás formalmente enunciadas, son en todas partes las mismas y han sido en todas partes tácitamente reconocidas y admitidas, hasta tanto que, violado el pacto social, cada cual recobra sus primitivos derechos y recupera su libertad natural, al perder la convencional por la cual había renunciado a la primera.

Estas cláusulas, bien estudiadas, se reducen a una sola, a saber: la enajenación total de cada asociado con todos sus derechos a la comunidad entera, porque, primeramente, dándose por completo cada uno de los asociados, la condición es igual para todos; y siendo igual, ninguno tiene interés en hacerla onerosa para los demás.

Además, efectuándose la enajenación sin reservas, la unión resulta tan perfecta como puede serlo, sin que ningún asociado tenga nada que reclamar, porque si quedasen algunos derechos a los particulares, como no habría ningún superior común que pudiese sentenciar entre ellos y el público, cada cual siendo hasta cierto punto su propio juez, pretendería pronto serlo en todo; consecuencialmente, el estado natural subsistiría y la asociación convertiríase necesariamente en tiránica o inútil.

En fin, dándose cada individuo a todos no se da a nadie, y como no hay un asociado sobre el cual no se adquiera el mismo derecho que se cede, se gana la equivalencia de todo lo que se pierde y mayor fuerza para conservar lo que se tiene.

Si se descarta, pues, del pacto social lo que no es de esencia, encontraremos que queda reducido a

los términos siguientes: "Cada uno pone en común su persona y todo su poder bajo la suprema dirección de la voluntad general, y cada miembro considerado como parte indivisible del todo."

Este acto de asociación convierte al instante la persona particular de cada contratante, en un cuerpo normal y colectivo, compuesto de tantos miembros como votos tiene la asamblea, la cual recibe de este mismo acto su unidad, su yo común, su vida y su voluntad. La persona pública que se constituye así, por la unión de todas las demás, tomaba en otro tiempo el nombre de **Ciudad**[5] y hoy el de **República** o **Cuerpo Político**, el cual es denominado **Estado** cuando es activo, **Potencia** en comparación con sus semejantes. Cuanto a los asociados, éstos toman colectivamente el nombre de **Pueblo** y particularmente el de **ciudadanos** como partícipes de la autoridad soberana, y **súbditos** por estar sometidos a las leyes del Estado. Pero estos términos se confunden a menudo, siendo tomados el uno por el otro; basta saber distinguirlos cuando son empleados con toda precisión.

CAPITULO VII

Del Soberano

Despréndese de esta fórmula que el acto de asociación implica un compromiso recíproco del público con los particulares y que, cada individuo, contratando, por decirlo así, consigo mismo, se halla obligado bajo una doble relación, a saber: como miembro del soberano para con los particulares y como miembro del Estado para con el soberano. Pero no puede aplicarse aquí el principio de derecho civil según el cual los compromisos contraídos consigo mismo no crean ninguna obligación, porque hay una gran diferencia entre obligarse consigo mismo y de obligarse para con un todo del cual se forma parte.

Preciso es hacer notar también que la deliberación pública, que puede obligar a todos los súbditos para con el soberano, a causa de las dos diferentes relaciones bajo las cuales cada uno de ellos es considerado, no puede por la razón contraria, obligar al soberano para consigo, siendo por consiguiente contrario a la naturaleza del cuerpo político, que el soberano se imponga una ley que no pueda ser por él quebrantada. No pudiendo considerarse sino bajo una sola relación, está en el caso de un particular que contrata consigo mismo; por lo cual se ve que no hay ni puede haber ninguna especie de ley fundamental obligatoria para el cuerpo del pueblo, ni aun el mismo contrato social. Esto no significa que este cuerpo no puede perfectamente comprometerse con otros, en cuanto no deroguen el contrato, pues con relación al extranjero, conviértese en un ser simple, en un individuo.

Pero derivando el cuerpo político o el soberano su existencia únicamente de la legitimidad del contrato, no puede jamás obligarse, ni aun con los otros, a nada que derogue ese acto primitivo, tal como enajenar una parte de sí mismo o someterse a otro soberano. Violar el acto por el cual existe, sería aniquilarse, y lo que es nada, no produce nada.

Desde que esta multiplicidad queda constituída en un cuerpo, no se puede ofender a uno de sus miembros, sin atacar a la colectividad y menos aún ofender al cuerpo sin que sus miembros se resientan. Así, el deber y el interés obligan igualmente a las dos partes contratantes a ayudarse mutuamente; y los mismos hombres, individualmente, deben tratar de reunir, bajo esta doble relación, todas las ventajas que de ellas deriven.

Además, estando formado el cuerpo soberano por los particulares, no tiene ni puede tener interés contrario al de ellos; por consecuencia, la soberanía no tiene necesidad de dar ninguna garantía a los súbditos, porque es imposible que el cuerpo quiera perjudicar a todos sus miembros. Más adelante veremos que no puede dañar tampoco a ninguno en particular. El soberano, por la sola razón de serlo, es siempre lo que debe ser.

Pero no resulta así como los súbditos respecto del soberano, al cual, a pesar del interés común,

---

5. *La verdadera significación de esta palabra hace casi perdido entre los modernos: la mayoría de ellos confunden una población con una ciudad y un habitante con un ciudadano. Ignoran que las casas constituyen la extensión, la población, y que los ciudadanos representan o forman la ciudad. Este mismo error costó caro a los Cartagineses. No he leído que el título de ciudadanos se haya jamás dado a los súbditos de ningún príncipe, ni aun antiguamente a los Macedonios ni tampoco en nuestros días a los Ingleses a pesar de estar más cercanos de la libertad que todos los demás. Solamente los Franceses toman familiarmente este nombre, porque no tienen verdadera idea de lo que la palabra* ciudadano *significa, como puede verse en sus diccionarios, sin que incurran, usurpándolo, en crimen de lesa majestad: este nombre entre ellos expresa una virtud y no un derecho. Cuando Bodin ha querido hablar de nuestros ciudadanos y habitantes ha cometido un grave yerro tomando los unos por los otros. M. d'Alembert no se ha equivocado, y ha distinguido bien, en su artículo* Ginebra, *las cuatro clases de hombres (cinco si se cuentan los extranjeros) que existen en nuestra población y de las cuales dos solamente componen la república. Ningún autor francés, que yo sepa, ha comprendido el verdadero sentido del vocablo* ciudadano.

nada podría responderle de sus compromisos si no encontrase medios de asegurarse su fidelidad.

En efecto, cada individuo puede, como hombre, tener una voluntad contraria o desigual a la voluntad general que posee como ciudadano: su interés particular puede aconsejarle de manera completamente distinta de la que le indica el interés común; su existencia absoluta y naturalmente independientemente puede colocarse en oposición abierta con lo que debe a la causa común como contribución gratuita, cuya pérdida sería menos perjudicial a los otros que oneroso el pago para él, y considerando la persona moral que constituye el Estado como un ente de razón. —puesto que éste no es un hombre— gozaría de los derechos del ciudadano sin querer cumplir o llenar los deberes de súbdito, injusticia cuyo progreso causaría la ruina del cuerpo político.

Afin de que este pacto social no sea, pues, una vana fórmula, él encierra tácitamente el compromiso, que por sí solo puede dar fuerza a los otros, de que, cualquiera que rehuse obedecer a la voluntad general, será obligado a ello por todo el cuerpo; lo cual no significa otra cosa sino que se le obligará a ser libre, pues tal es la condición que, otorgando cada ciudadano a la patria, le garantiza de toda dependencia personal, condición que constituye el artificio y el juego del mecanismo político y que es la única que legitima las obligaciones civiles, las cuales, sin ella, serían absurdas, tiránicas y quedarían expuestas. a los mayores abusos.

CAPITULO VIII

Del estado civil.

La transición del estado natural al estado civil produce en el hombre un cambio muy notable, sustituyendo en su conducta la justicia al instinto y dando a sus acciones la moralidad de que antes carecían. Es entonces cuando, sucediendo la voz del deber a la impulsión física, y el derecho al apetito, el hombre, que antes no había considerado ni tenido en cuenta más que su persona, se ve obligado a obrar basado en distintos principios, consultando a la razón antes de prestar oído a sus inclinaciones. Aunque se prive en este estado de muchas ventajas naturales, gana en cambio otras tan grandes, sus facultades se ejercitan y se desarrollan, sus ideas se extienden, sus sentimientos se ennoblecen, su alma entera se eleva a tal punto que, si los abusos de esta nueva condición no le degradasen a menudo hasta colocarse en situación inferior a la en que estaba, debería bendecir sin cesar el dichoso instante en que la quitó para siempre y en que, de animal estúpido y limitado, se convirtió en un ser inteligente, en hombre.

Simplificando: el hombre pierde su libertad natural y el derecho ilimitado a todo cuando desea y puede alcanzar, ganando en cambio la libertad civil y la propiedad de lo que posee. Para no equivocarse acerca de estas compensaciones, es preciso distinguir la libertad natural, que tiene por límites las fuerzas individuales, de la libertad civil, circunscrita por la voluntad general; y la posesión, que no es otra cosa que el efecto de la fuerza o del derecho del primer ocupante, de la propiedad, que no puede ser fundada sino sobre un título positivo.

Podríase añadir a lo que precede la adquisición de la libertad moral, que por sí sola hace al hombre verdadero dueño de sí mismo, ya que el impulso del apetito constituye la esclavitud, en tanto que la obediencia a la ley es la libertad. Pero he dicho ya demasiado en este artículo, puesto que no es mi intención averiguar aquí el sentido filosófico de la palabra libertad.

CAPITULO IX

Del dominio real.

Cada miembro de la comunidad se da a ella en el momento que se constituye, tal cual se encuentra en dicho instante, con todas sus fuerzas, de las cuales forman parte sus bienes. Sólo por este acto, la posesión cambia de naturaleza al cambiar de manos, convirtiéndose en propiedad en las del soberano; pero como las fuerzas de la sociedad son incomparablemente mayores que las de un individuo, la posición pública es también de hecho más fuerte e irrevocable, sin ser más legítima, al menos para los extranjeros, pues el Estado, tratándose de sus miembros, es dueño de sus bienes por el contrato social, el cual sirve de base a todos los derechos, sin serlo, sin embargo, con relación a las otras potencias, sino por el derecho de primer ocupante que deriva de los particulares.

El derecho del primer ocupante, aun que es más real que el de la fuerza, no es verdadero derecho sino después de establecido el de propiedad. El hombre tiene naturalmente derecho a todo cuanto le es necesario; pero el acto positivo que le convierte en propietario de un bien cualquiera, le excluye del derecho a los demás. Adquirida su parte debe limitarse a ella sin derecho a lo de la comunidad. He allí la razón por la cual el derecho de pri-

mer ocupante, tan débil en el estado natural, es respetable en el estado civil. Se respeta menos por este derecho lo que es de otros, que lo que no es de uno.

En general, para autorizar el derecho de primer ocupante sobre un terreno cualquiera, són necesarias las condiciones siguientes: la primera, que el terreno no esté ocupado por otro; la segunda, que no se ocupa más que la parte necesaria para subsistir; la tercera, que se tome posesión de él, no mediante vana ceremonia, sino por el trabajo y el cultivo, único signo de propiedad que, a defecto de títulos jurídicos, debe ser respetado por los demás.

En efecto, conceder a la necesidad y al trabajo el derecho de primer ocupante, ¿no es dar a tal derecho toda la extensión suficiente? ¿No podrá ser limitado, y bastará posar la planta sobre un terreno común para considerarse acto continuo dueño de él? ¿Bastará tener la fuerza para arrojar a los otros hombres arrebatándoles el derecho para siempre de volver a él? ¿Cómo podrá un individuo o pueblo apoderarse de un territorio inmenso privando de él al género humano de otro modo que por una usurpación punible, puesto que arrebata al resto de los hombres su morada y los alimentos que la naturaleza les ofrece en común? Cuando Núñez de Balboa tomaba, desde la playa, posesión del Océano Pacífico y de toda la América Meridional en nombre de la corona de Castilla, ¿era esto razón suficiente para desposeer a todos los habitantes, excluyendo igualmente a todos los príncipes del mundo? Bajo esas condiciones, las ceremonias se multiplicaban inútilmente: el rey católico no tenía más que, de golpe, tomar posesión de todo el universo, sin perjuicio de suprimir en seguida de su imperio lo que antes había sido poseído por otros príncipes.

Concíbase, desde luego, cómo las tierras de los particulares reunidas y contiguas, constituyen el territorio público, y cómo el derecho de soberanía, extendiéndose de los súbditos a los terrenos que ocupan, viene a ser a la vez real y personal, lo cual coloca a los poseedores en una mayor dependencia, convirtiendo sus mismas fuerzas en garantía de su fidelidad; ventaja que no parece haber sido bien comprendida por los antiguos monarcas que no llamándose sino reyes de los Persas, de los Scitas, de los Macedonios, se consideraban más como jefes de hombres que como dueños del país. Los de hoy se denominan más hábilmente reyes de Francia, de España, de Inglaterra, etc., etc. Poseyendo así el terreno están seguros de poseer los habitantes.

Lo que existe de más singular en esta enajenación es que lejos la comunidad de despojar a los particulares de sus bienes, al aceptarlos, ella no hace otra cosa que asegurarse su legítima posesión, cambiando la usurpación en verdadero derecho y el goce en propiedad. Entonces los poseedores, considerados como depositarios del bien público, siendo sus derechos respetados por todos los miembros del Estado y sostenidos por toda la fuerza común contra el extranjero, mediante una cesión ventajosa para el público y más aún para ellos, adquieren, por decirlo así, todo lo que han dado: paradoja que se explica fácilmente por la distinción entre los derechos que el soberano y el propietario tiene sobre el mismo bien, como se verá más adelante.

Puede suceder también que los hombres comiencen a unirse antes de poseer nada, y que apoderándose en seguida de un terreno suficiente para todos, disfruten de él en común o lo repartan entre sí, ya por partes iguales, ya de acuerdo con las proporciones establecidas por el soberano. De cualquier manera que se efectúe esta adquisición, el derecho que tiene cada particular sobre sus bienes, queda siempre subordinado al derecho de la comunidad sobre todos, sin lo cual no habría ni solidez en el vínculo social, ni fuerza real en el ejercicio de la soberanía.

Terminaré este capítulo y este libro con una advertencia que debe servir de base a todo el sistema social, y es la de que, en vez de destruir la igualdad natural, el pacto fundamental sustituye por el contrario una igualdad moral y legítima, a la desigualdad física que la naturaleza había establecido entre los hombres, las cuales, pudiendo ser desiguales en fuerza o en talento, vienen a ser todas iguales por convención y derecho[6].

LIBRO II

CAPITULO PRIMERO

La soberanía es inalienable.

La primera y más importante consecuencia de los principios establecidos, es la de que la voluntad general puede únicamente dirigir las fuerzas del Estado de acuerdo con los fines de su institución, que

6. *Bajo los malos gobiernos, esta igualdad no es más que aparente e ilusoria: sólo sirve para mantener al pobre en su miseria y al rico en su usurpación. En realidad las leyes son siempre útiles a los que poseen y perjudiciales a los que no tienen nada. De esto se sigue que el estado social no es ventajoso a los hombres sino en tanto que todos ellos poseen algo y ninguno demasiado.*

es el bien común; pues si la oposición de los intereses particulares ha hecho necesario el establecimiento de sociedades, la conformidad de esos mismos intereses es lo que ha hecho posible su existencia. Lo que hay de común en esos intereses es lo que constituye el vínculo social, porque si no hubiera un punto en el que todos concordasen, ninguna sociedad podría existir.

Afirmó, pues, que no siendo la soberanía sino el ejercicio de la voluntad general, jamás deberá enajenarse, y que el soberano, que no es más que un ser colectivo, no puede ser representado sino por él mismo: el poder se trasmite, pero no la voluntad.

En efecto, si no es imposible que la voluntad particular se concilie con la general, es imposible, por lo menos, que este acuerdo sea durable y constante, pues la primera tiende, por su naturaleza, a las preferencias y la segunda a la igualdad. Más difícil aún es que haya un fiador de tal acuerdo, pero dado el caso de que existiera, no sería efecto del arte, sino de la casualidad. El soberano puede muy bien decir: "yo quiero lo que quiere actualmente tal hombre, o al menos, lo que dice querer"; pero no podrá decir: "lo que este hombre querrá mañana yo lo querré", puesto que es absurdo que la voluntad se encadene para lo futuro, y también porque no hay poder que pueda obligar al ser que quiere, a admitir o consentir en nada que sea contrario a su propio bien. Si, pues, el pueblo promete simplemente obedecer, pierde su condición de tal y de disuelve por el mismo acto: desde el instante en que tiene un dueño, desaparece el soberano y queda destruído el cuerpo político.

Esto no quiere decir que las órdenes de los jefes no puedan ser tenidas como la expresión de la voluntad general, en tanto que el cuerpo soberano, libre para oponerse a ellas, no lo haga. En caso semejante, del silencio general debe presumirse el consentimiento popular. Esto será explicado más adelante.

CAPITULO II

La soberanía es indivisible.

La soberanía es indivisible por la misma razón que es inalienable; porque la voluntad es general[7], o no lo es; la declaración de esta voluntad constituye un acto de soberanía y es ley; en el segundo, no es sino una voluntad particular o un acto de magistratura; un decreto a lo más.

Pero nuestros políticos, no pudiendo dividir la soberanía en principio, la dividen en sus fines y objeto; en fuerza y voluntad, en poder legislativo y en poder ejecutivo, en derecho de impuesto, de justicia y de guerra; en administración interior y en poder de contratar con el extranjero, confundiendo tan pronto estas partes como tan pronto separándolas. Hacen del soberano un ser fantástico formado de piezas relacionadas, como si compusiesen un hombre con miembros de diferentes cuerpos, toman los ojos de uno, los brazos de otro y las piernas de otro. Según cuentan, los charlatanes del Japón despedazaban un niño a la vista de los espectadores, y arrojando después al aire todos sus miembros uno tras otro, hacen caer a la criatura viva y entera. Tales son, más o menos, los juegos de cubilete de nuestros políticos: después de desmembrar el cuerpo social con una habilidad y un prestigio ilusorios, unen las diferentes partes no se sabe cómo.

Este error proviene de que no se han tenido nociones exactas de la autoridad soberana, habiendo considerado como partes integrantes lo que sólo eran emanaciones de ella. Así, por ejemplo, el acto de declarar la guerra como el de celebrar la paz se han calificado actos de soberanía; lo cual no es cierto, puesto que ninguno de ellos es una ley sino una aplicación de la ley, un acto particular que determina la misma, como se verá claramente al fijar la idea que encierra este vocablo.

Observando asimismo las otras divisiones, se descubrirá todas las veces que se incurre en el mismo error es la del pueblo, o la de una parte de él. En el primer caso, los derechos que se toman como partes de la soberanía, están todos subordinados a ella, y suponen siempre la ejecución de voluntades supremas.

No es posible imaginar cuánta obscuridad ha arrojado esta falta de exactitud en las discusiones de los autores de derecho político, cuando han querido emitir opinión o decidir sobre los derechos respectivos de reyes y pueblos, partiendo de los principios que habían establecido. Cualquiera puede convencerse de ello al ver, en los capítulos II y IV del primer libro de Grotio, cómo este sabio tratadista y su traductor Barbeyrac se confunden y enrredan en sus sofismas, temerosos de decir demasiado o de no decir lo bastante, según su enten-

---

7. *Para que la voluntad sea general, no es siempre necesario que sea unánime; pero sí es indispensable que todos los votos sean tenidos en cuenta. Toda exclusión formal destruye su carácter de tal.*

der, y de poner en oposición los intereses que intentan conciliar. Grotio, descontento de su patria, refugiado en Francia y deseoso de hacer la corte a Luis XIII, a quien dedicó su libro, no economizó medio alguno para despojar a los pueblos de todos sus derechos y revestir con ellos, con todo el arte posible, a los reyes. Lo mismo habría querido hacer Barbeyra, que dedicó su traducción al rey de Inglaterra Jorge I; pero desgraciadamente, la expulsión de Jacobo II, que él califica de abdicación, le obligó a mantenerse en la reserva, a eludir y a tergiversar las ideas para no hacer de Guillermo un usurpador. Si estos dos escritores hubieran adoptado los verdaderos principios, habrían salvado todas las dificultades y habrían sido consecuentes con ellos, pero entonces habrían tristemente dicho la verdad y hecho la corte al pueblo. La verdad no lleva a la fortuna, ni el pueblo da embajadas, cátedras ni pensiones.

CAPITULO III

De si la voluntad general puede errar

Se saca en consecuencia de lo que precede, que la voluntad general es siempre recta y tiende constantemente a la utilidad pública; pero no se deduce de ello que las deliberaciones del pueblo tengan siempre la misma rectitud.

Este quiere indefectiblemente su bien, pero no siempre lo comprende. Jamás se corrompe el pueblo, pero a menudo se le engaña, y es entonces cuando parece querer el mal.

Frecuentemente surge una gran diferencia entre la voluntad de todos y la voluntad general: ésta solo atiende al interés común, aquélla al interés privado, siendo en resumen una suma de las voluntades particulares; pero suprimid de estas mismas voluntades las más y las menos que se destruyen entre sí, y quedará por suma de las diferencias la voluntad general[8].

Si, cuando el pueblo, suficientemente informado, delibera, los ciudadanos pudiesen permanecer completamente incomunicados, del gran número de pequeñas diferencias resultaría siempre la voluntad general y la deliberación sería buena. Pero cuando se forman intrigas y asociaciones parciales a expensas de la comunidad, la voluntad de cada una de ellas conviértese en general con relación a sus miembros, y en particular con relación al Estado, pudiendo entonces decir que no hay ya tantos votantes como ciudadanos, sino tantos como asociaciones. Las diferencias se hacen menos numerosas y dan un resultado menos general. En fin, cuando una de estas asociaciones es tan grande que predomina sobre todas las otras, el resultado no será una suma de pequeñas diferencias, sino una diferencia única: desaparece la voluntad general y la opinión que impera es una opinión particular.

Importa, pues, para tener una buena exposición de la voluntad general, que no existan parciales en el Estado, y que cada ciudadano opine de acuerdo con su modo de pensar. Tal fué la única y sublime institución del gran Licurgo. Si existen sociedades parciales es preciso multiplicarlas, para prevenir la desigualdad, como lo hicieron Solón, Numa y Servio. Estas precauciones son las únicas buenas para que la voluntad general sea siempre esclarecida y que el pueblo no caiga en error.

CAPITULO IV

De los límites del poder soberano.

Si el Estado ó la ciudad no es más que una persona moral cuya vida consiste en la unión de sus miembros, y si el más importante de sus cuidados es el de la propia conservación, preciso le es una fuerza universal é impulsiva para mover y disponer de cada una de las partes de la manera más conveniente al todo. Así como la naturaleza ha dado al hombre un poder absoluto sobre todos sus miembros, el pacto social da al cuerpo político un poder absoluto sobre todos los suyos. Es éste el mismo poder que, dirigido por la voluntad general, toma, como ya he dicho, el nombre de soberanía.

Pero además de la persona pública, tenemos que considerar las personas privadas que la componen, cuya vida y libertad son naturalmente independientes de ella. Se trata, pues, de distinguir debidamente los derechos respectivos de los ciudadanos y del soberano[9], y los deberes que tienen

---

8. *Cada interés, dice el marqués d'Argenson, tiene principios diferentes. "**El acuerdo entre dos intereses particulares se forma por oposición al de un tercero.**" Ha podido agregar que el acuerdo de todos los intereses se realiza por oposición al interés de cada uno. Si no hubiera intereses diferentes, apenas si se comprendería el interés común, que no encontraría jamás obstáculos; y la política cesaría de ser un arte.*

9. *Os suplico que no os apresuréis, atentos lectores, á acusarme de contradicción. No he podido evitarla en los términos, vista la pobreza del idioma; pero continuad.*

que cumplir los primeros en calidad de súbditos, del derecho que deben gozar como hombres.

Conviénese en que todo lo que cada individuo enajena, mediante el pacto social, de poder, bienes y libertad, es solamente la parte cuyo uso de trascendencia é importancia para la comunidad, mas es preciso convenir también que el soberano es el único juez de esta necesidad.

Tan pronto como el cuerpo soberano lo exija, el ciudadano está en el deber de prestar al Estado sus servicios; mas éste, por su parte, no puede recargarles con nada que sea inútil a la comunidad; no puede ni aun quererlo, porque de acuerdo con las leyes de la razón como con las de la naturaleza, nada se hace sin causa.

Los compromisos que nos ligan con el cuerpo social no son obligatorios sino porque son mutuos, y su naturaleza es tal, que al cumplirlos, no se puede trabajar por los demás sin trabajar por sí mismos. ¿Por qué la voluntad general es siempre recta, y por qué todos desean constantemente el bien de cada uno, sino es porque no hay nadie que no piense en sí mismo al votar por el bien común? Esto prueba que la igualdad de derecho y la noción de justicia que la misma produce, se derivan de la preferencia que cada uno se da, y por consiguiente de la naturaleza humana; que la voluntad general, para que verdaderamente lo sea, debe serlo en su objeto y en su esencia; debe partir de todos para ser aplicable a todos, y que pierde su natural rectitud cuando tiende a un objeto individual y determinado, porque entonces, juzgando de lo que es extraño, no tenemos ningún verdadero principio de equidad que nos guíe.

Efectivamente, tan pronto como se trata de un derecho particular sobre un punto que no ha sido determinado por una convención general y anterior, el negocio se hace litigioso, dando lugar a un proceso en que son partes, los particulares interesados por un lado, y el público por otro, pero en cuyo proceso, no descubre ni la ley que debe seguirse, ni el juez que debe fallar. Sería, pues, ridículo fiarse ó atenerse a una decisión expresa de la voluntad general, que no puede ser sino la conclusión de una de las partes y que por consiguientes, es para la otra una voluntad extraña, particular, inclinada en tal ocasión á la justicia y sujeta al error. Así como la voluntad particular no puede representar la voluntad general, ésta á su vez cambia de naturaleza si tiende á un objeto particular, y no puede en caso tal fallar sobre un hombre ni sobre un hecho. Cuando el pueblo de Atenas, por ejemplo, nombraba ó destituía á sus jefes, discernía honores á los unos, imponía penas á los otros, y, por medio de numerosos decretos particulares, ejercía indistintamente todos los actos del Gobierno, el pueblo entonces carecía de la voluntad general propiamente dicha; no procedía como soberano, sino como magistrado. Esto parecerá contrario a las ideas de la generalidad, pero es preciso dejarme el tiempo de exponer las mías.

Concíbese desde luego, que lo que generaliza la voluntad no es tanto el número de votos cuanto el interés común que los une, pues en esta institución, cada uno se somete necesariamente a las condiciones que impone a los demás: admirable acuerdo del interés y de la justicia, que da á las deliberaciones comunes un carácter de equidad eliminado en la discusión de todo asunto particular, falto de un interés común que una é identifique el juicio del juez con el de la parte.

Desde cualquier punto de vista que se examine la cuestión, llegamos siempre a la misma conclusión, a saber: que el pacto social establece entre los ciudadanos una igualdad tal, que todos se obligan bajo las mismas condiciones y todos gozan de idénticos derechos. Así, por la naturaleza del pacto, todo acto de soberanía, es decir, todo acto auténtico de la voluntad general, obliga ó favorece igualmente ó todos los ciudadanos; de tal suerte que el soberano conoce únicamente el cuerpo de la nación sin distinguir á ninguno de los que la forman. ¿Qué es, pues, lo que constituye propiamente un acto de soberanía? No es un convenio del superior con el inferior, sino del cuerpo con cada uno de sus miembros; convención legítima, porque tiene por base el contrato social; equitativa, porque es común á todos; útil, porque no puede tener otro objeto que el bien general, y sólida, porque tiene como garantía la fuerza pública y el poder supremo. Mientras que los súbditos están sujetos á tales convenciones, no obedecen más que su propia voluntad; y de consiguiente, averiguar hasta dónde se extienden los derechos respectivos del soberano y los ciudadanos, es inquirir hasta qué punto éstos pueden obligarse para con ellos mismos, cada uno con todos y todos con cada uno.

De esto se deduce que el poder soberano, con todo y ser absoluto, sagrado é inviolable, no traspasa ni traspasar puede los límites de las convenciones generales, y que todo hombre puede disponer plenamente de lo que le ha sido dejado de sus bienes y de su libertad por ellas; de suerte que el soberano no está jamás en el derecho de recargar á un súbdito más que a otro, porque entonces la cues-

tión conviértese en particular y cesa de hecho la competencia del poder.

Una vez admitidas estas distinciones, es tan falso que en el contrato social haya ninguna renuncia verdadera de parte de los particulares, que su situación, por efecto del mismo, resulta realmente preferible a la anterior, y que en vez de una cesión, sólo hacen un cambio ventajoso de una existencia incierta y precaria por otra mejor y más segura; el cambio de la independencia natural por la libertad; del poder de hacer el mal a sus semejantes por el de su propia seguridad, y de sus fuerzas, que otros podían aventajar, por un derecho que la unión social hace invencible. La vida misma que han consagrado al Estado, está constantemente protegida; y cuando la exponen en su defensa, ¿qué otra cosa hacen sino devolverle lo que de él han recibido? ¿Qué hacer que no hicieran más frecuentemente y con más riesgo en el estado natural, cuando, librando combates inevitables, defendían con peligro de su vida lo que les era indispensable para conservarla? Todos tiene que combatir por la patria cuando la necesidad lo exige, es cierto; pero nadie combate por sí mismo, ¿Y no es preferible correr, por la conservación de nuestra seguridad, una parte de los riesgos que sería preciso correr constantemente, tan pronto como ésta fuese suprimida?

CAPITULO V

Del derecho de vida y de muerte.

Se preguntará: no teniendo los particulares el derecho de disponer de su vida. ¿cómo pueden transmitir al soberano ese mismo derecho del cual carecen? Esta cuestión parece difícil de resolver por estar mal enunciada. El hombre tiene el derecho de arriesgar su propia vida para conservarla. ¿Se ha jamás dicho que el que se arroja por una ventana para salvarse de un incendio, es un suicida? ó ¿se ha imputado nunca tal crimen al que perece en un naufragio cuyo peligro ignoraba al embarcarse?

El contrato social tiene por fin la conservación de los contratantes. El que quiere el fin quiere los medios, y estos medios son, en el presente caso, inseparables de algunos riesgos y aun de algunas pérdidas. El que quiere conservar su vida á expensas de los demás, debe también exponerla por ellos cuando sea necesario. En consecuencia, el ciudadano no es juez del peligro á que la ley lo expone, y cuando el soberano le dice: "Es conveniente para el Estado que tú mueras", debe morir, puesto que bajo esa condición ha vivido en seguridad hasta entonces, y su vida no es ya solamente un beneficio de la naturaleza, sin un don condicional del Estado.

La pena de muerte infligida á los criminales puede ser considerada, más o menos, desde el mismo punto de vista: para no ser víctima de un asesino es por lo que se consiente en morir si se degenera en tal. En el contrato social, lejos de pensarse en disponer de su propia vida, sólo se piensa en garantizarla, y no es de presumirse que ninguno de los contratantes premedite hacerse prender.

Por otra parte, todo malhechor, atacando el derecho social, conviértese por sus delitos en rebelde y traidor á la patria; cesa de ser miembro de ella al violar sus leyes y le hace la guerra. La conservación del Estado es entonces incompatible con la suya; es preciso que uno de los dos perezca, y al aplicarle la pena de muerte al criminal, es más como á enemigo que como á ciudadano.

DECLARACION DE INDEPENDENCIA DE LOS E. U. A.

THOMAS JEFFERSON
(1743 – 1826)

LA DECLARACION DE INDEPENDENCIA DE LOS E.U.A. 4 DE JULIO DE 1776[1] (U.S.A.)

No fue sino hasta el 2 de julio de 1776, casi quince meses después de que se rompieron las hostilidades en Lexington y Concord, cuando el Congreso Continental votó formalmente por la independencia. Mientras tanto, el 11 de junio, se designó un comité firmado por Jefferson, Franklin, John Adams, Robert Livingston y Roger Sherman, para formular una Declaración de Independencia. Jefferson preparó el proyecto, el cual, con pocos cambios que le hicieron Adams y Franklin, fue presentado al Congreso por el comité. Muchas de las quejas que se incluyeron en la Declaración se habían consignado con anterioridad en documentos oficiales, tales como las resoluciones de la Ley del Timbre, emitida por el Congreso en 1765 y la Declaración y Resoluciones del Primer Congreso Continental (1774). El llamamiento a los derechos naturales se ajustaba a la filosofía política de la época, aunque la enumeración de los derechos fundamentales revela el impacto inequívoco de la Declaración de Derechos, redactada en Virginia por George Mason y adoptada por la Convención que se celebró en ese territorio alrededor de tres semanas antes de que se aprobara la Declaración.

* * *

DECLARACION UNANIME DE LOS TRECE ESTADOS UNIDOS DE AMERICA

Cuando, en el curso de los acontecimientos humanos, se hace necesario para un pueblo disolver las ligas políticas que lo han unido con otro, y asumir, entre los poderes de la tierra, un sitio separado e igual, al cual tiene derecho según las Leyes de la Naturaleza y el Dios de la Naturaleza; el respeto debido a las opiniones del género humano exige que se declaren las causas que obligan a ese pueblo a la separación.

Sostenemos como verdades evidentes que todos los hombres nacen iguales, que están dotados por su Creador de ciertos derechos inalienables, entre los cuales se cuentan el derecho a la Vida, a la Libertad y el alcance de la Felicidad; que para asegurar estos derechos, los hombres instituyen Gobiernos, derivando sus justos poderes del consentimiento de los gobernados; que cuando una forma de gobierno llega a ser destructora de estos fines, es un derecho del pueblo cambiarla o abolirla, e instituir un nuevo gobierno , basado en esos principios y organizando su autoridad en la forma que el pueblo estime como la más conveniente para obtener su seguridad y felicidad. En realidad, la prudencia aconsejará que los gobiernos erigidos mucho tiempo atrás no sean cambiados por causas ligeras y transitorias. en efecto, la experiencia ha demostrado que la humanidad está más bien dispuesta a sufrir, mientras los males sean tolerables, que a hacerse justicia aboliendo las formas de gobierno a las cuales se halla acostumbrada. Pero cuando una larga cadena de abusos y usurpaciones, que persiguen invariablemente el mismo objetivo, hace patente la intención de reducir al pueblo a un despotismo absoluto, es derecho del hombre, es su obligación, arrojar a ese gobierno y procurarse nuevos guardianes para su seguridad futura. Tal ha sido el paciente sufrimiento de estas colonias; tal es ahora la necesidad que los obliga a cambiar sus antiguos sistemas de Gobierno. La historia del actual rey de la Gran Bretaña es una historia de agravios y usurpaciones repetidas, que tienen como mira directa la de establecer una tiranía absoluta en estos Estados. Para demostrar lo anterior presentamos los siguientes hechos ante un mundo que no los conoce:

El Rey se ha negado a aprobar las leyes más favorables y necesarias para el bienestar público.

Ha prohibido a sus gobernadores sancionar leyes de importacia inmediata y apremiante, a menos que su ejecución se suspenda hasta obtener su asen-

---

1 *Force,* American Archives, *5a. ser. I, 1597.*

tamiento; y, una vez suspendidas, se ha negado por completo a prestarles atención.

Se ha rehusado a aprobar otras leyes convenientes a grandes comarcas pobladas, a menos que esos pueblos renuncien al derecho de ser representados en la Legislatura; derecho que es inestimable para el pueblo y terrible sólo para los tiranos.

Ha convocado a los cuerpos legislativos en sitios desusados, incómodos y distantes del asiento de sus documentos públicos, con la sola idea de fatigarlos para cumplir con sus medidas.

En repetidas ocasiones ha disuelto las Cámaras de Representantes, por oponerse con firmeza viril a sus intromisiones en los derechos del pueblo.

Durante mucho tiempo, y después de esas disoluciones, se ha negado a permitir la elección de otras cámaras; por lo cual, los poderes legislativos, cuyo aniquilamiento es imposible, han retornado al pueblo, sin limitación para su ejercicio; permaneciendo el Estado, mientras tanto, expuesto a todos los peligros de una invasión exterior y a convulsiones internas.

Ha tratado de impedir que se pueblen estos Estados; dificultando, con ese propósito, las Leyes de Naturalización de Extranjeros; rehusando aprobar otras para fomentar su inmigración y elevando las condiciones para las Nuevas Adquisiciones de Tierras.

Ha entorpecido la administración de justicia al no aprobar las leyes que establecen los poderes judiciales.

Ha hecho que los jueces dependan solamente de su voluntad, para poder desempeñar sus cargos y en cuanto a la cantidad y pago de sus emolumentos.

Ha fundado una gran diversidad de oficinas nuevas, enviando a un enjambre de funcionarios que acosan a nuestro pueblo y menguan su sustento.

En tiempos de paz, ha mantenido entre nosotros ejércitos permanentes, sin el consentimiento de nuestras legislaturas.

Ha influido para que la autoridad militar sea independiente de la civil y superior a ella.

Se ha asociado con otros para sometemos a una jurisdicción extraña a nuestra constitución y no reconocida por nuestrras leyes; aprobando sus actos de pretendida legislación:

Para acuartelar, entre nosotros, grandes cuerpos de tropas armadas.

Para protegernos, por medio de un juicio ficticio, del castigo por los asesinatos que pudieren cometer entre los habitantes de estos Estados.

Para suspender nuestro comercio con todas las partes del mundo.

Para imponernos impuestos sin nuestro consentimiento.

Para privarnos, en muchos casos, de los beneficios de un juicio por jurado.

Para transportarnos más allá de los mares, con el fin de ser juzgados por supuestos agravios.

Para abolir en una provincia vecina el libre sistema de las leyes inglesas, estableciendo en ella un gobierno arbitrario y extendiendo sus límites, con el objeto de dar un ejemplo y disponer de un instrumento adecuado para introducir el mismo gobierno absoluto en estas Colonias.

Para suprimir nuestras Cartas Constitutivas, abolir nuestras leyes más valiosas y alterar en su esencia las formas de nuestros gobiernos.

Para suspender nuestras propias legislaturas y declararse investido con facultades para legislarnos en todos los casos, cualesquiera que éstos sean.

Ha abdicado de su gobierno en estos territorios al declarar que estamos fuera de su protección y al emprender una guerra contra nosotros.

Ha saqueado nuestros mares, asolado nuestras costas, incendiado nuestras ciudades y destruido la vida de nuestro pueblo.

Al presente, está transportando grandes ejércitos de extranjeros mercenarios para completar la obra de muerte, desolación y tiranía, ya iniciada en circunstancias de crueldad y perfidia que apenas si encuentran paralelo en las épocas más bárbaras, y por completo indignas del Jefe de una Nación civilizada.

Ha obligado a nuestros conciudadanos, aprehendidos en alta mar, a que tomen armas contra su

país, convirtiéndolos así en los verdugos de sus amigos y hermanos, o a morir bajo sus manos.

Ha provocado insurrecciones intestinas entre nosotros y se ha esforzado por lanzar sobre los habitantes de nuestras fronteras a los inmisericordes indios salvajes, cuya conocida disposición para la guerra se distingue por la destrucción de vidas, sin considerar edades, sexos ni condiciones.

En todas las faces de estos abusos, hemos pedido una reparación en los términos más humildes; nuestras súplicas constantes han sido contestadas solamente con ofensas repetidas. Un príncipe, cuyo carácter está marcado, en consecuencia, por todas las acciones que definen a un tirano, no es el adecuado para gobernar a un pueblo libre.

Tampoco hemos incurrido en faltas de atención para con nuestros hermanos británicos. Los hemos enterado, oportunamente, de los esfuerzos de su legislatura para extender una autoridad injustificable sobre nosotros. Les hemos recordado las circunstancias de nuestra emigración y colonización en estos territorios. Hemos apelado a su justicia y magnanimidad naturales, y los hemos conjurado, por los lazos de nuestra común ascendencia, a que repudien esas usurpaciones, las cuales, inevitablemente, llegarán a interrumpir nuestros nexos y correspondencia. Ellos también se han mostrado sordos a la voz de la justicia y de la consanguinidad Por tanto, aceptamos la necesidad que proclama nuestra separación, y en adelante los consideramos como al resto de la humanidad: Enemigos en la Guerra, amigos en la Paz.

En consecuencia, nosotros, los representantes de los Estados Unidos de América, reunidos en Congreso General, y apelando al Juez Supremo del Mundo en cuanto a la rectitud de nuestras intenciones, en el nombre, y por la autoridad del buen pueblo de estas Colonias, solemnemente publicamos y declaramos, que estas Colonias Unidas son, y de derecho deber ser, **Estados Libres e Independientes**; que se hallan exentos de toda fidelidad a la Corona Británica, y que todos los lazos políticos entre ellos y el Estado de la Gran Bretaña son y deben ser totalmente disueltos; y que, como Estados Libres e Independientes, tienen poderes suficientes para declarar la guerra, concertar la paz, celebrar alianzas, establecer el comercio y para efectuar todos aquellos actos y cosas que los Estados Independientes pueden, por su derecho, llevar a cabo.

Y, en apoyo de esta declaración, confiando firmemente en la protección de la Divina Providencia, comprometemos mutuamente nuestras vidas, nuestros bienes y nuestro honor sacrosanto.

EL FEDERALISTA No. 10
(Prólogo de Gustavo R. Velasco)

JAMES MADISON
(1751 – 1836)

PROLOGO AL "FEDERALISTA"

(Prólogo de Gustavo R. Velasco)

I

La constitución que rige a los Estados Unidos de América desde marzo de 1789 no es únicamente la más antigua de las constituciones escritas y uno de los pocos documentos políticos que aún infunden respeto y conservan su eficacia y su vitalidad en estos tiempos en que la mayoría de los estados ha abandonado el régimen constitucional, sino también la mejor de dichas constituciones, tanto juzgada en sí misma como valorada con un criterio pragmático.[1] Además, la Constitución Norteamericana tiene derecho a que se la incluya dentro del grupo selecto de escritos y publicaciones que dieron expresión a las ideas políticas y sociales y sustituyeron al antiguo régimen y que no han sido desplazadas todavía por un cuerpo de doctrina comparable, a pesar de las críticas de que han sido objeto y del hecho innegable de que, aunque en todas partes han desempeñado el papel de ideal, solamente en unos pocos países se ha acortado en forma considerable, y a través de un espacio prolongado de tiempo, la distancia que separa a la realidad de las normas ideales.

En esa Constitución se incorporaron por primera vez en forma visible, puesto que eran objeto de declaraciones y preceptos explícitos, toda una serie de principios de convivencia social y de gobierno que, por mucho que se encontraran ya en las obras de algunos escritores políticos o que inspiraran el funcionamiento de la monarquía inglesa, no habían sido acogidos sino fragmentadamente en ciertos Estados o en forma más clara en las constituciones de sociedades políticas de menor importancia, como las colonias que después integraron la Confederación de Norteamérica. Para quienes abrimos los ojos en un mundo profundamente distinto de que rehicieron los pensadores y reformistas de la segunda mitad del siglo XVIII, es difícil comprender hasta qué punto fueron novedosos y audaces esos principios y cuán fuertes tenían que ser las resistencias que se oponían a su implantación. Felizmente, la Constitución de los Estados Unidos suscitó un expositor digno de ella y digno también del gran sistema que estaba destinada a difundir. Los méritos de la Constitución se reflejaron en el comentario. A su vez, éste explicó y justificó las soluciones de la Constitución y contribuyó no poco a popularizarla y a que alcanzara el prestigio que la ha rodeado. Ese comentario fue la colección de artículos que escribieron Alejandro Hamilton, Santiago Madison y Juan Jay en tres periódicos de la ciudad de Nueva York y que recibió el título de **El Federalista** desde la primera vez que se publicó en forma de libro.

Las circunstancias en que se formó la Constitución y en que apareció **El Federalista** son demasiado conocidas para que sea necesaria otra cosa que recordarlas brevemente. Terminada la Guerra de Independencia mediante un tratado preliminar firmado a fines de 1782, sobrevino el movimiento de desilusión y reacción que sigue a las épocas de gran tensión, una vez que desaparece el peligro del exterior que aplaca las diferencias internas. Las trece colonias, que habían conducido la lucha en la forma más desunida que había sido posible y atendiendo ante todo a sus intereses particulares, y que hasta marzo de 1781 no terminaron de ratificar el pacto un poco más firme conocido con el nombre de "**Artículos de Confederación**", recayeron en una condición cercana a la anarquía. No obstante lo modesto de sus facultades, el Congreso de la Confederación no era respetado ni sus órdenes obedecidas, y aunque los componentes de aquella no habían reasumido su independencia ni disuelto

---

1. ."*Supera a cualquiera otra Constitución escrita debido a la excelencia intrínseca de su plan, a su adaptación a las circunstancias del pueblo, a la sencillez, concisión y precisión de su lenguaje y a la forma juiciosa como fija los principios con claridad y firmeza, en tanto que a la vez permite elasticidad en los puntos de detalle*", *Bryce*, The American Commonwealth, *p. 28.*

formalmente la unión, sus respectivas legislaturas estaban entregadas a una orgía de medidas inconexas e irresponsables. Las condiciones económicas eran precarias, como era natural en una nación obligada a hacer reajustes profundos en la organización de su economía, pero fueron gravadas por la emisión de papel moneda y por la repudiación, por parte de varios estados, de las deudas que habían contraído. La oposición de intereses entre diversos grupos de la población, principalmente entre las ciudades y el campo y entre deudores y acreedores, alcanzó a provocar motines y brotes armados. En una palabra, a las altas esperanzas que se fincaban en la victoria y la consecución de la independencia, habían sucedido sentimientos de confusión y desaliento, a tal grado que los historiadores llaman a esta época el "**período crítico de la historia americana**",[2] si bien modernamente ha habido la tendencia a dudar de que las condiciones que prevalecían hayan sido en efecto tan desesperadas. Sea de esto lo que fuere, la convicción se extendió de que era indispensable un cambio radical y aunque a regañadientes, el Congreso convocó a una Convención que debería reunirse en Filadelfia en mayo de 1787,

> **"con el objeto único y expreso de revisar los Artículos de Confederación y de presentar dictamen . . . sobre las alteraciones y adiciones a los mismos que sean necesarias a fin de adecuar la Constitución federal a las exigencias del Gobierno y al mantenimiento de la Unión . . ."**[3]

La Convención se reunió el 14 de mayo, inició sus trabajos el 25 de ese mes y los clausuró el 17 de septiembre. Como algo obvio. resolvió desde un principio que no bastaba, para alcanzar las finalidades que se le habían asignado, con reformar los Artículos de Confederación y Unión perpetua, y sin perder tiempo en revisarlos se ocupó de construir un nuevo sistema de gobierno. Al fin, después de discusiones acaloradas, que estuvieron a punto de provocar la disolución de la asamblea y que por lo menos en una ocasión hicieron necesario que suspendiera sus sesiones mientras se calmaban los ánimos, la Convención tuvo listo el proyecto de Constitución, que, sin embargo, únicamente firmaron treinta y nueve delegados de los cincuenta y cinco que asistieron, del número total de setenta y dos que recibieron credenciales. Pero por importante que fuera el camino adelantado, aún faltaba que la Constitución fuera ratificada por el pueblo de cada estado, al que con gran acierto y sentido político recomendó la Convención que fuera sometida, para empezar a regir en el caso de que lograra la adhesión de nueve estados.

Inmediatemante se desató la más intensa campaña en pro y en contra de la nueva Constitución, por medio de periódicos, folletos, discursos y demás. En el estado de Nueva York, cuya decisión era fundamental debido a su posición central, aunque todavía no era el más rico y populoso de la Unión, la lucha se desarrollo desde un principio con encarnizamiento especial. Un partido bien organizado, encabezado nada menos que por el gobernador del estado, inició un vigoroso ataque en su contra. Aunque inconforme con la Constitución, de la cual inclusive se expresó con desprecio, Alejandro Hamilton, el joven abogado que durante la revolución había sido secretario de Jorge Washington, y se había distinguido como coronel de infantería,[4] especialmente durante el sitio de Yorktown, concibió el proyecto de escribir una serie de artículos en defensa del nuevo sistema de gobierno.[5] Obtuvo al efecto la colaboración de Santiago Madison, uno de los delegados que más prominente papel habían desempeñado en Filadelfia, y autor del llamado "**Plan de Virginia**", que sirvió de base de discusión.[6] También interesó en el proyecto a Juan Jay, que no había formado parte del Congreso de Filadelfia, pero ocupaba el puesto de Secretario de Relaciones Exteriores en el gobierno de la Confederación y en la época de estos acontecimientos era bastante más conocido que Hamilton o Madison, si bien una herida que recibió lo incapacitó para tomar una participación más activa en la empresa.[7]

Con una laboriosidad y una tenacidad que sorprenden, sobre todo si se toma en cuenta que los tres autores eran hombres que simultáneamente debían atender otras ocupaciones de importancia, Hamilton y socios publicaron setenta y siete artículos de octubre de 1787 a mayo de 1788, en tres periódicos de la ciudad de Nueva York, más otros que vieron la luz pública por primera vez al editarse la colección completa en dos volúmenes, de los cuales el segundo apareció el 28 de dicho mes de mayo de

---

2 *Así se intitula el libro de Fiske, uno de los historiadores de esta época.*

3 *Convocatoria a la Convención Constituyente Federal,* infra, *Apéndice I, p. 381.*

4 **The Life of Alexander Hamilton**, *por su hijo John C. Hamilton, vol. I, p. 382.*

5 *Desde 1780, en una notable carta que puede leerse en la biografía antes citada, pp. 284 - 305, lanzó Hamilton la idea de sustituir la Confederación por una Constitución Federal y de convocar al efecto una convención de los estados.*

6 *A Madison se le llama generalmente* **"padre de la Constitución"**.

7 *De los ochenta y cinco ensayos, Jay escribió cinco, Madison ciertamente catorce y Hamilton cincuenta y uno. Otros tres fueron escritos en colaboración por Hamilton y Madison. La paternidad de los doce restantes es disputada y ha dado lugar a una controversia célebre en las letras norteamericanas.*

1788. Las cartas de Publio, seudónimo con que se ocultó nuestro triunvirato según costumbre de la época, atrajeron inmediatamente la atención del público, pero es dudoso que hayan influido sensiblemente en el resultado del debate en el estado de Nueva York. Las elecciones para la convención estatal llamada a ratificar o rechazar la Constitución propuesta fueron adversas a los federalistas, como se dio en llamar a los partidarios de la nueva organización, que únicamente lograron designar a diecinueve delegados contra treinta y ocho de sus contrarios. Si Nueva York, finalmente dio su aprobación al plan de Filadelfia, ello se debió, por una parte, al temor de quedarse solo y aislado, ya que entre tanto Nuevo Hampshire y Virginia habían ratificado aquél, con lo cual eran diez los estados a su favor y estaba asegurada su vigencia, y por otra, a las amenazas de secesión de la parte sur del estado, incluyendo al puerto de Nueva York. De todas maneras, **El Federalista** había librado una gran batalla (Hamilton y Jay también participaron muy activamente en la convención de ratificación y algún autor habla de las ***"asombrosas proezas de argumentación y estrategia del primero"***).[8] La Constitución había triunfado y por primera vez iba a ser posible emprender en grande escala, y en una forma tan clara que no dejara lugar a duda, el noble experimento del gobierno constitucional.

II

Como se desprende de lo escrito, **El Federalista** es, ante todo, un comentario de la Constitución de los Estados Unidos de América. Se trata de un comentario contemporáneo, que si no llega a ser una exposición de motivos oficial o una interpretación auténtica, en cambio deriva una gran autoridad del hecho de que ***"dos de los autores habían participado en la convención, terciado en los debates y escuchado las objeciones presentadas contra cada artículo, y a que habían salido de ella con notas y memorias repletas precisamente de la clase de información necesaria para la tarea que emprendieron"***.[9] Seguramente es debido a estas circunstancias que la Suprema Corte de Justicia de la nación norteamericana considera que debe concederse peso a la forma como interpretan la Constitución los autores de **El Federalista**.[10] En cuanto al valor de estos escritos, la opinión es unánime: para no citar sino a los clásicos del derecho constitucional americano, Kent es de parecer que ***"no hay una obra sobre la Constitución... que merezca leerse con más cuidado"***.[11] Story lo llama ***"comentario incomparable"***,[12] y Marshall declaró en una de sus célebres sentencias que ***"su mérito intrínseco justifica el alto valor que se le concede"***.[13] Esta opinión persiste entre los escritores modernos, por ejemplo en los que cito a continuación y que he seleccionado debido a que se ocupan de la obra con distintos motivos y a que también sus tendencias son disímiles, como Beck, para quien "**El Federalista** ***es el comentario clásico de la Constitución***",[14] Willoughby, que opina que debe aceptarse como guía para interpretar la Constitución a menos de que la versión que publica haya sido repudiada,[15] o Beard, que se entusiasma a pesar de su poca simpatía por los autores del plan de 1787 y lo califica de ***"ejemplo maravilloso de argumentación"*** y, más adelante, como ***"el más grande de todos los comentarios"***.[16]

Pero **El Federalista** es algo más que un autorizado y valioso intérprete de la ley fundamental de la Unión Americana. Propios y extraños reconocieron desde un principio que, además de esta utilidad especial, **El Federalista** posee un interés y un valor generales. Washington se apresuró a escribir al principal animador de la obra que ***"ésta seguiría mereciendo la atención de la posteridad, cuando hubieran pasado las circunstancias transitorias y los hechos fugitivos que rodearon esta crisis, porque en ella se discuten con sinceridad y capacidad los principios de la libertad y los problemas del gobierno. . . ."***[17] Y por si inspira dudas este elogio al trabajo de un colaborador y subordinado, señalo que Jefferson, a cuya enemistad política y aun personal con Hamilton me referiré después, también fue de parecer que se trataba de ***"el mejor comentario que se había escrito sobre los principios del gobierno"***[18] De Tocqueville agregó que ***"El Federalista es un libro excelente y admirable con el que deberían fa-***

---

8 *Earle, Prólogo a la edición de* El Federalista, *de la Modern Library, p. 10 nota.*

9 *McMaster,* Historia del Pueblo de los Estados Unidos, *vol. I, p. 484.*

10 *Sentencias McCulloch vs. Maryland y Pollock vs. Farmer's Loan and Trust Company, citadas en la edición oficial de la* Constitución de los Estados Unidos de América, *Washington, 1938, p. 66.*

11 Comentarios a la Constitución de los Estados Unidos de América, *México, 1878, p. 55, nota.*

12 Comentario Abreviado de la Constitución Federal, *México 1879, p. XII.*

13 "Cohens vs. Virginia", *citado por Willoughby,* The Constitutional Law of the United States, *p. 32, nota.*

14 The Constitution of the United States, *p. 92. Bryce emplea el mismo calificativo, ob cit., p. 29.*

15 *Ob cit., p. 31.*

16 An Economic Interpretation of the Constitution of the United States, *pp. 153 y 189.*

17 *Citado por Culbertson,* Alexander Hamilton, *p. 56.*

18 *Citado en el prólogo a la edición de* El Federalista, *de Paul Leicester Ford, p. XXIX.*

miliarizarse los estadistas de todos los países".[19] Y sería fácil alargar este catálogo de opiniones que he querido presentar: Talleyrand, Guizot, Summer Maine, Esmein Jèze, son otros varios de los escritores que lo han elogiado, para no citar sino a europeos, en quienes no es de temerse que el prejuicio nacional anula las facultades críticas.[20] [21]

Aunque parece una osadía emprender un examen personal de estos escritos, después de pasar en revista las apreciaciones, mejor dicho, los elogios unánimes, que he transcrito o a que he hecho referencia, estimo que esta labor puede ser útil en el caso de aquellos lectores a quienes no convenza el argumento de autoridad. En todo caso, servirá para completar la presentación de la obra y de sus autores, que constituye la finalidad y justificación del presente prólogo.

De una manera general, puede decirse que los méritos y defectos de El Federalista son los que eran de esperarse de las circunstancias en que se escribieron los artículos que lo forman y del propósito perseguido al publicarlos. Tanto Hamilton como Madison tuvieron ocasión de referirse más tarde a la premura con que se redactaron la mayor parte de estos ensayos, que hizo imposible reflexionar sobre ellos o siquiera revisarlos, y que también impidió que los tres escritores se pusieran de acuerdo en el fondo o que coordinaran mejor sus trabajos.[22] Como consecuencia natural, El Federalista se repite, un mismo tema se trata varias veces, en distintos lugares se presentan argumentos diferentes en apoyo de la misma tesis, hay asuntos que se interrumpen para reanudar su examen más tarde. Un defecto más grave, desde un punto de vista teórico, consiste en que El Federalista, conforme a la exacta observación de Ford, *"aunque según la intención de sus autores debía ser un estudio sistemático del gobierno republicano, resultó en mayor grado un alegato a favor de la adopción de una constitución determinada, por lo cual es un escrito jurídico tanto por lo menos como un comentario filosófico sobre el gobierno".*[23] Procediendo como todo abogado, nuestros articulistas pusieron de relieve los méritos del plan propuesto y aminoraron sus inconvenientes, con los que necesariamente, el resultado de sus esfuerzos carece de esa franqueza y ese espíritu de objetividad que constituyen dos de las principales recomendaciones de una producción científica. Un inconveniente más, para terminar ya con el capítulo de cargos, se encuentra en las frecuentes referencias a las publicaciones que El Federalista tenía por misión combatir y a cuestiones de interés puramente transitorio o local, así como en las digresiones que eran resultado de su participación en una controversia y del propósito que perseguía de influir sobre los electores de la comunidad en que se publicó.

La compensación de estas imperfecciones es amplia. El Federalista no resultó un documento muerto, como tantas especulaciones contemporáneas en materia política; los problemas que discute se siente que son reales, urgentes. La convicción de la importancia de la labor que desarrollaban debe haber contribuido al tono serio y práctico de los razonamientos de sus escritores y al cuidado y vigor con que los desenvuelven. A través de estos ensayos, no obstante el movimiento pausado de la grave prosa de la época, nos llega algo de la agitación de los días en que se decidió la suerte del nuevo gobierno. Su misma pasión presta a los argumentos y ejemplos que presentan, una animación y un interés de que carecerían si sus autores hubieran logrado ser más científicos, a costa de ser menos humanos.[24]

---

19 De la Democracia en la América del Norte, *trad. esp., París, 1837, t. I, p. 218.*

20 *Las opiniones de Talleyrand y Guizot, que no conozco originales, se transcriben en el libro* Popular Government, *de Sumner Maine, p. 203, quien dedica un estudio especial a* El Federalista, *dentro del ensayo sobre* La Constitución de los Estados Unidos, *pp. 202 a 216. Esmein escribió un prefacio y Jèze la introducción a la traducción francesa de* El Federalista, *publicada en París en 1902. Aprovecho para agregar que Talleyrand abrigaba una admiración especial por Hamilton, a quien consideró una de las tres principales inteligencias de su tiempo y de quien hizo otros elogios muy amplios durante su estancia en América, de 1794 a 1795.*

21 *Entre los mexicanos, Gamboa lo califica de "obra monumental. . .que no sería exagerado llamar alta enseñanza de libertad, bien ordenada y fuerte",* Leyes Constitucionales de México en el siglo xix, *p. 5; y Rabasa, "un libro de reputación mundial",* El Juicio Constitucional, *p. 54; Reyes, "un periódico, el más notable que como órgano de vulgarización de ideas jurídicas haya conocido el mundo", Conferencia de la Real Academia de Legislación y Jurisprudencia, p. 25.*

22 *Citados por Ford en la obra mencionada, p. XXVIII.*

23 *Ob. cit., p. XXVII. También Jèze lo llama* plaidoyer, *p. XXXIX.*

24 *Desde el punto de vista del lenguaje, Rogers observa que "Casi no hay una oración en los artículos de* El Federalista *que sea necesario leer dos veces para descubrir su sentido. No he encontrado una frase que me pareciera susceptible de dos interpretaciones o imposible de traducir con facilidad a un idioma extranjero" en "Notes on the Lenguage of Polities",* Political Science Quarterly, *diciembre de 1949, p. 500. Beloff también opina que "Su lenguaje presenta pocas ambiguedades y su estilo es claro y va al grano", Introducción a su edición de* El Federalista, *p. XXVIII.*

Pero vayamos más allá de estos aspectos, predominantemente de carácter formal. Como exégesis de la Constitución, ya dije que **El Federalista** es un auxiliar de primer orden indispensable en todo estudio serio de la ley suprema norteamericana.[25] Como tratado de ciencia política, sus cualidades son igualmente relevantes. En buena parte, **El Federalista** representa una condensación, un resumen de las conclusiones a que se había llegado en su tiempo sobre la mejor forma de resolver el perenne problema del gobierno. Los tres estadistas que colaboraron para producirlo revelan un conocimiento profundo de la constitución inglesa, a la que acuden constantemente como fuente de enseñanzas y con el objeto de comparar las nuevas instituciones, así como de las cartas y constituciones de las trece colonias. También es visible la preocupación por documentarse en otras fuentes, como lo prueban los estudios, que debe confesarse resultan un poco cansados, de las confederaciones de la Antigüedad del Imperio germánico y de las pocas repúblicas que existían a fines del siglo XVIII. Creo, por tanto, que se puede afirmar, contrariamente a la opinión de Jèze,[26] que poseían un dominio completo del repertorio de ideas políticas prevalecientes en esa época, y si los autores que citan son poco numerosos, en cambio demuestran conocerlos a fondo, principalmente a Montesquieu, a quien no vacilan en reconocer como su guía principal en varias de las cuestiones más importantes, a Blackstone, Hume, Locke —cuyo nombre no llegan a mencionar, pero cuya influencia es visible en muchos puntos— y a otros como el Abate Mably o de Lolme, casi olvidados en la actualidad.

Sin embargo, no se trata simplemente de unos divulgadores afortunados. Aunque son los primeros en reconocer su deuda con los pensadores que los han precedido, Hamilton, Madison y Jay lograron, en primer lugar, una presentación más sistemática de los temas de la ciencia política, ventaja obviamente derivada de la Constitución que formaba la pauta de su trabajo. En seguida, su tratamiento de esos temas posee un aire de modernidad que contrasta notablemente con escritos anteriores y que los coloca mucho más cerca de nosotros. Por último, no es discutible su originalidad en numerosísimos asuntos, tanto de detalle como fundamentales. En la evidente imposibilidad de intentar una enumeración completa de estos puntos, me limito a mencionar la construcción de la teoría del estado federal, la excelente discusión de la distribución de facultades entre el gobierno general y los gobiernos locales, la doctrina de los frenos y contrapesos, la fundamentación del sistema bicameral, el examen de la organización más conveniente del Poder Ejecutivo y la clásica exposición de las facultades del Departamento Judicial. En esta última materia se destaca el notable artículo LXXVIII, en que completando la Constitución y haciendo expreso lo que en ella era simplemente una posibilidad latente, **El Federalista**, desde el primer esfuerzo, sentó las bases de la revisión por el Poder Judicial de los actos y leyes contrarios a la Constitución. Sólo quedaba para Marshall desarrollarlas y aplicarlas, como lo hizo en el famoso caso de Marbury contra Madison. Si es verdad, como ha señalado Corwin, que la doctrina de la **judicial review** es el rasgo más distintivo del sistema constitucional americano,[27] no resulta exagerado llamar a Hamilton, que fue quien escribió el capítulo LXXVIII y quien ***"más que cualquier otro hombre es el autor de la revisión judicial . . ."***,[28] ***"el genio colosal del nuevo sistema"***, como lo hace Beard en su libro ya mencionado.[29]

El Federalista posee otras cualidades a que ya hice alusión de pasada, pero sobre las cuales deseo llamar particularmente la atención. Me refiero a su carácter eminentemente serio y práctico, a que se trata de una obra escrita **in earnest**, según la intraducible locución inglesa, a diferencia de tantos ejemplos latinoamericanos que podrían citarse, no solamente de obras académicas, sino de leyes y aun de constituciones, que sus autores parecen haber considerado, sobre todo, como una oportunidad para hacer gala de ingenio o derroche de erudición. Por vía de consecuencia, **El Federalista** no trata de imponer un plan preconcebido, ni de justificar a la Constitución mediante razonamientos abstractos. Frente a cada problema busca la solución más conveniente, investiga si será útil, si resultará factible, si satisfará a los interesados. En esta clase de labor resalta el robusto buen sentido de sus autores, su realismo, su desconfianza de los sistemas y las ideologías y su repugnancia por las frases y las declaraciones huecas. Su guía más segura es la experiencia y no debe extrañar, por tanto, el intenso sentimiento de la tradición que demuestran, ni su preocupación por encontrar antecedentes aun a las innova-

---

25 *Hay que guardarse de creer, sin embargo, que las opiniones de* El Federalista *se han seguido sin excepción. En varios casos ha prevalecido un parecer distinto.*

26 ***Ob. cit.***, *p. LIV. Páginas antes, Esmein asienta lo contrario, VIII-IX. Jèze repite a Sumner Maine, quien es todavía más exagerado, no obstante su admiración por* El Federalista: ***"hay pocas huellas. . . de familiaridad con las lucubraciones políticas anteriores, excepto las de Montesquieu. . .", ob. cit.*** *, p. 204.*

27 Encyclopaedia of the Social Sciences, *vol. 8, p. 456.*

28 *Wrigth,* The Growth of American Constitutional Law, *p. 23.*

29 ***Ob. cit.***, *p. 100.*

ciones más atrevidas del nuevo plan de gobierno.[30] Como la Constitución misma, **El Federalista** tiene sus raíces en los principios elaborados como resultado de la lenta evolución del derecho anglosajón.

III

Para quien esté enterado del proceso de formación de las constituciones latinoamericanas, las observaciones inmediatamente precedentes tienen que evocar un recuerdo distinto y una impresión de contraste. Nuestras instituciones políticas no se modelaron sobre las que nos habían regido hasta la independencia, sino que significaron una ruptura violenta con el pasado y un salto a lo desconocido e inexperimentado. Para elaborarlas, no se partió del duro e ineludible dato de la situación real de las antiguas colonias españolas, ni se pensó en el régimen más conforme con su tradición y manera de ser, ni se demostró la menor preocupación por que las soluciones fueran las que ofrecían más probabilidades de resultar hacederas y convenientes. Si un principio era bueno, había que seguirlo hasta sus últimas consecuencias, si una idea era generosa, bastaba proclamarla para que su sola virtud venciera todas las resistencias: ***"todo era trabajo de gabinete*** —ha dicho Rabasa— ***en vez de hacer la armadura ajustándola al cuerpo que debía guarnecer, se cuidaba de la armonía de sus partes, de la gallardía de las proporciones, del trabajo del cincel, como si se tratase de una obra de arte puro, sin más destino que la realización de la belleza".***[31]

La constatación de esta fundamental diferencia en la forma como se procedió en una y otra América, al tiempo de preparar sus constituciones políticas, la comprobación de la existencia de actitudes mentales tan diversas de las que encontramos en **El Federalista**, nos llevan a hacernos preguntas de interés especial para quienes formamos parte de **"la América nuestra"**: ¿Ha ejercido esta obra alguna influencia en la América Latina? ¿Siquiera ha sido suficientemente conocida?

Aunque una respuesta definitiva a estas cuestiones requeriría una investigación que no me ha sido posible efectuar, en primer lugar porque no existen en México los elementos de información necesarios, creo que ella deber ser negativa en ambos casos. Empecemos por el segundo. **El Federalista** no fue traducido al portugués sino hasta 1840[32] y al castellano hasta 1868[33] y 1887,[34] es decir, después de la primera época de actividad constituyente. Además, las ediciones en español deben haber tenido una tirada muy reducida, ya que, a pesar de una búsqueda cuidadosa, ha sido imposible encontrar un solo ejemplar en las bibliotecas públicas o particulares de México y que tampoco existen en la Biblioteca del Congreso de Washington, en el cual se han coleccionado la mayor parte de las numerosas ediciones americanas.[35] Es un poco probable que la obra se haya leído en su idioma original, debido al escaso número de personas que entendían el inglés y a que el intercambio cultural con los Estados Unidos era casi inexistente. Más verosímil resulta suponer que **El Federalista** haya sido conocido en francés, a través de la versión de 1792, que como es sabido tuvo una gran difusión, de su reimpresión del mismo año o de la segunda edición de 1795.[36] [37] También ha sido la tercera edición francesa[38] la más consultada contemporáneamente, aunque ya a fines del siglo XIX y durante éste resulta fácil encontrar ejemplos de

---

30 *Por tanto, considero errónea la afirmación del Sumner Maine en el sentido de que rara vez recurren a la experiencia política de la Gran Bretaña,* **ob. cit.**, *p. 206.*

31 **La Organización Política de México,** *pp. 93 y 92. En el mismo sentido Vigil,* ***"El deseo de plantear el bello ideal democrático, elaborado en la soledad del gabinete y en el tranquilo estudio de los filósofos, hacía olvidarse con frecuencia de las condiciones reales de la sociedad para lanzarse a la esfera fantástica de la imaginación"***, **México a travéz de los siglos,** *t. V, p. 177.*

32 **O Federalista** *publicado em inglez por Hamilton, Madison e Jay, cidadaos de Nova York, e traduzido em portuguez. . . .Rio Janeiro. ..1840. 3 bols. 8vo., pp. 244 + 282 + 264. González Calderón menciona otra versión portuguesa, publicada en 1835 por los revolucionarios de Río Grande, edición de O. Pharol Paulistano,* **Doctrina Constitucional,** *p. 41.*

33 **El Federalista. .** *Traducción hecha del texto inglés por J.M. Cantilo. . .Buenos Aires. . .1869. 8vo., p. III + 753.*

34 **El Federalista. .** *Traducido por el Dr. D. Ildelfonso Isla. . Buenos Aires. . . 1887. 8vo. pp. VII + 645.*

35 *En la obra intitulada* **Argentine Constitutional Law,** *de Santos P. Amadeo, se afirma que el libro de Manuel García de Sena, venezolano,* **La independencia de la Costa Firme justificada por Tomás Paine treinta años ha,** *publicado en Filadelfia en 1811, contiene entre otras cosas una traducción de* **El Federalista** *(p. 33). El erudito investigador Doctor Antonio Martínez Báez, profesor de Derecho Constitucional en la Facultad de Derecho de México, consultó este libro en la biblioteca Bancroft de la Universidad de California y pudo comprobar que no es exacto que incluya traducción alguna de* **El Federalista,** *ni completa ni parcial.*

36 *Sobre las traducciones francesas, ver Jèze,* **ob. cit.**, *p. XLII*

37 *Refiriéndose al años de 1824, dice Rabasa:* ***"probablemente*** **El Federalista,** ***no traducido aún al castellano, era desconocido en la América española"***, **El Juicio Constitucional,** *p. 158.*

38 *Ver nota 20.*

conocimiento de **El Federalista** en la lengua en que fue escrito.[39]

La contestación a la primera pregunta se desprende por sí sola de la que doy a la segunda. **El Federalista** no puede haber influido de manera apreciable en el pensamiento político de México, Centro y Sudamérica, porque casi no fue conocido en estas partes del continente. De los autores de la primera mitad, más o menos, del siglo XIX, que me ha sido dable consultar, únicamente lo citan Alberdi[40] y Sarmiento.[41] [42] Claro que la investigación en las obras académicas o especulativas publicadas en forma de libro no es bastante, sino que sería necesario recorrer la folletería, tan abundante a principios del siglo XIX, y la prensa, especialmente la política y de combate. También sería preciso examinar las discusiones en los congresos constituyentes, las exposiciones de motivos y demás documentos oficiales por el estilo. Pero a juzgar por el ejemplo mexicano, **El Federalista** no tuvo el menor influjo en nuestros numerosos ensayos de organización: en ninguna de nuestras asambleas constituyentes se le menciona ni se cita a sus autores, y esta omisión es tanto más notable y reveladora cuanto que en varias de ellas participaron hombres que dieron pruebas de una amplia cultura política y, a veces, hasta de familiaridad con las instituciones norteamericanas.[43]

No puede menos de lamentarse el desconocimiento por los latinoamericanos de la notable producción de Hamilton y sus colaboradores. Sin la menor intención de atribuir a este hecho mayor alcance del que pudo tener, resulta justificado reflexionar que una obra tan autorizada como exposición de la Constitución de la nación vecina y tan instructiva y sensata en general, habría sido utilísima para la comprensión de los principios del gobierno que imitaron o en que se inspiraron, al menos, la mayoría de estos países, y que no habría dejado de ejercer alguna influencia frente a las tendencias intelectuales, que ya describí, de constituyentes y pensadores. En México, por ejemplo, es posible que el estudio de **El Federalista** hubiera abreviado el lento progreso hacia el concepto de nuestro juicio constitucional, así como que habría frenado un tanto el espíritu teorizante y simplista que presidió en la confección de nuestros códigos fundamentales. Si las democracias latinas de América, debido a factores sociales y económicos profundamente diferentes de los que determinaron el éxito del régimen constitucional en Norteamérica, no podían ser mejores de lo que han sido, tal vez su historia política contaría algunos fracasos menos si el libro que nos ocupa hubiera sido conocido un poco más.

IV

Hay épocas históricas en que un pueblo produce en abundancia, más aún, con exuberancia fastuosa, personalidades eminentes. ***"Es un hecho pasmoso*** —ha escrito Beard refiriéndose a los estadistas del período revolucionario y de organización— ***que en el mismo momento fuera posible encontrar a tantos hombres versados en el arte de gobernar, en las fronteras mismas de la civilización y entre una población que ascendía apenas a cuatro millones de personas de raza blanca".***[44] Verdaderamente, el grupo que dirigió la lucha contra Inglaterra y que gobernó la república hasta que una nueva generación lo reemplazó a principios del siglo XIX, no merece otro nombre que el de extraordinario, sobre todo si se piensa que las otras crisis, de la Guerra de Secesión y de las dos guerras de esta centuria, no han hecho surgir a un grupo de hombres que sostenga la comparación con él. Para no citar sino

39 *En una biografía de Manuel Larrainzar, escritor y hombre público mexicano del siglo pasado, que me comunicó el profesor de teoría general del estado, don Alberto G. Salceda, quien amablemente revisó el texto traducido y formuló numerosas sugestiones para hacerlo más claro y evitar algunas incorrecciones de lenguaje, se cita la traducción de* **El Federalista** *entre sus producciones literarias. Como a pesar de una investigación detenida ha sido imposible localizarla, ni en forma de libro o folleto, ni en la prensa de la época en que pudo haberse publicado, tal traducción debe haber quedado inédita o no haber pasado de un proyecto incompleto. Confirma esta última opinión el hallazgo por el profesor Salceda de unas cuantas hojas traducidas, con apariencia de pruebas de imprenta, en la biblioteca del señor Larrainzar que se encuentra en el asilo de beneficencia fundado en la ciudad de México por una de sus hijas.*

40 **Bases y Puntos de Partida para la Organización Política de la República Argentina**, *edición de El Ateneo, p. 162. El estudio preliminar que se encuentra en esta edición, dice Posada:* ***"Estas Bases recuerdan por su función y hasta por su orientación, la labor maravillosa de aquel*** **Federalista. . . ."**; *p. LII.*

41 **Comentarios de la Constitución de la Confederación Argentina**, *Santiago de Chile, 1853, pp. 83, 167, 195, y otros.*

42 *La curiosa obra intitulada* **Cartas de un Americano sobre las ventajas de los Gobiernos Republicanos Federativos**, *publicada en Londres en 1826, en respuesta a las* **Memorias Políticas sobre las Federaciones**, *del chileno Juan Egaña, se basa principalmente en El Federalista, del cual transcribe numerosos pasajes.*

43 *El nombre de Hamilton se encuentra dos veces en nuestros congresos constituyentes: en la exposición del proyecto constitucional de la mayoría de la Comisión en 1842, Montiel y Duarte,* **Derecho público mexicano**, *t. III, p. 189; y en un dictamen sobre actos de la dictadura de Santa-Anna, Zarco,* **Historia del Congreso Extraordinario Constituyente**, *1856-1857, p. 414.*

44 **The Supreme Court and The Constitution**, *p. 87.*

a los nombres más ilustres, recordemos que entre sus miembros figuraron Washington, Franklin, Jefferson, Juan y Samuel Adams, Henry, Paine, Marshall y nuestros tres autores.

Puede afirmarse que una de las mayores deudas de los Estados Unidos para con Hamilton, Madison y Jay, proviene de su participación en la Convención Constituyente y de sus esfuerzos posteriores, principalmente a través de los artículos de **El Federalista**, para que fuera aprobado el gran fruto de la labor de aquélla. Sin embargo, los tres tuvieron una vida pública distinguidísima, de la cual considero conveniente extractar los datos más salientes, tanto para satisfacer la curiosidad muy natural en muchos lectores, cuanto porque el conocimiento de la obra se integra con el de los hombres que la escribieron.

Como Hamilton, Jay fue uno de los abogados más conocidos en su tiempo. Participó en los congresos de la época revolucionaria; posteriormente estuvo encargado de negociaciones diplomáticas con España y luego con Inglaterra, con la que firmó el tratado preliminar de paz. En la época de la adopción de la Constitución, fungía como Secretario de Relaciones Exteriores, por lo que no tuvo una parte directa en su preparación. Con posterioridad fue el primer presidente de la Suprema Corte, puesto que prefirió dejar para ocupar el de gobernador de Nueva York.[45]

La actuación política de Madison también comenzó en las asambleas locales y en el Congreso Continental durante el período de la Revolución. En la Convención Constituyente, su erudición y razonamientos produjeron una impresión profunda y lo convirtieron en uno de los miembros más influyentes de esa selecta reunión. Al inaugurarse el nuevo gobierno, representó a su estado de Virginia en la primera Cámara de Representantes, donde trabajó activamente en pro de la aprobación de las primeras diez enmiendas, que agregaron a la Constitución de derechos de que carecía. Más tarde colaboró como Secretario de Relaciones con Jefferson, de quien fue partidario y gran amigo, y llegó a Presidente de los Estados Unidos en los años de 1809 a 1817.[46]

La vida de Alejandro Hamilton posee la cualidad dramática reservada a los grandes destinos.[47] Nacido en circunstancias oscuras en las Antillas, de donde se trasladó a Nueva York en una edad temprana, la carrera de Hamilton se desarrolló con una rapidez y un brillo extraordinarios, hasta hacer de él, a los treinta años escasos, uno de los principales personajes de la flamante república. Si la parte que tuvo en Filadelfia, adonde asistió con irregularidad y se vio cohibido por la actitud de sus compañeros de diputación, no fue destacada ni sus intervenciones muy felices, en cambio no es discutible el servicio valiosísimo que prestó a la causa federal, al emprender y al llevar a buen término, sobre todo, la publicación de los papeles de **El Federalista**. Pero aún le esperaba un trabajo de mayor mérito: como Secretario del Tesoro en el nuevo gobierno, de 1789 a 1795, Hamilton no sólo organizó el sistema financiero de los Estados Unidos con una capacidad, una solidez y una visión política extraordinarias, sino que puede decirse que dominó la administración de Washington, de quien fue el principal consejero en los asuntos interiores. Para que se juzgue de la trascendencia de las medidas que implantó, cedo la palabra a Beck, que opina que ***"probablemente los Estados Unidos no han tenido un administrador más brillante que el señor Hamilton cuando echó a andar la maquinaria del gobierno federal. . .pues una cosa era formular la Constitución y otra lograr que funcionara con éxito"***.[48] Los informes que presentó Hamilton sobre el crédito público en enero y diciembre de 1790, su famoso informe sobre las manufacturas (que con el tiempo debía inspirar al economista alemán List),[49] son documentos que no perseguían únicamente propósitos fiscales, sino finalidades auténticamente nacionales. Por ello dice Culbertson que ***"Alejandro Hamilton fue grande como financiero, pero aún más grande como forjador de un pueblo"***,[50] en tanto que el autor que cito anteriormente menciona al ***"magistral genio administrativo de Hamilton"*** como uno de los factores decisivos para que el nuevo gobierno alcanzará el éxito que logró, no obstante la crítica situación del país y el ambiente tan desfavorable en que se inició, un factor

45 *Una biografía reciente es la de Frank Monaghan,* **John Jay**, *Nueva York, 1935.*

46 *Como biografía de Madison puede citarse la escrita por Irving Brant, Nueva York, 1950.*

47 *Son numerosas las biografías de Hamilton. Entre las recientes se destaca la debida a Nathan Schachner, Nueva York, 1946.*

48 ***Ob. cit.**, p. 92. Sobre Hamilton como administrador puede consultarse el reciente libro de Leonard D. White,* **The Federalists, a Study in Administrative History**, *Nueva York, 1956, quien lo considera* ***"el mayor genio administrativo de su generación en los Estados Unidos y uno de los grandes administradores de todos los tiempos"***, *pp. 125-27.*

49 *Prólogo de Manuel Sánchez Sarto a la traducción del* **Sistema Nacional de Economía Política**, *p. XXIII. (Ed. del Fondo de Cultura Económica, México, 1942.)*

50 ***Ob. cit.**, p. 85.*

de tan grande importancia que únicamente lo considera inferior a *"la incomparable autoridad moral de Washington"* y a la confianza que todos sus conciudadanos depositaban en el hombre al que honraron con el título de Padre de la Patria.[51]

Pero como para comprobar la amarga sentencia sobre la ingratitud de las repúblicas, si su país no ha olvidado por completo los eminentes servicios de este hombre cuya vida fue cortada en plena madurez, en el duelo a que le había llevado uno de los actos que más le honran, [52] [53] sí puede decirse con sólido fundamento que la generalidad de sus habitantes ni los conoce a fondo ni los estima como es debido, y aun ha sido la moda en los últimos tiempos atacar a Hamilton y utilizar su figura como término de un contraste con Tomás Jefferson, en el que este otro notable actor en los acontecimientos de la época recibe todos los elogios. No puede negarse que en el hombre había *"cierta dureza, cierta falta de sutileza y de imaginación generosa"*[54] y que a estas características se debe en gran parte la falta de popularidad de Hamilton. Tampoco es mi intención poner en duda los altos merecimientos de Jefferson ni creo que ésta sea la oportunidad de emitir un juicio sobre su personalidad o su labor. Me interesa simplemente hacer notar, en primer lugar que ni Hamilton creía en otro gobierno que el republicano representativo,[55] ni la fe de Jefferson en el pueblo y en la capacidad de éste para autogobernarse era ilimitada.[56] En segundo término, que Jefferson se encontraba muy lejos de sustentar las ideas que la propaganda política de los últimos tiempo ha pretendido colocar el amparo de su prestigioso nombre.[57] Por último, que la discrepancia en las ideas de estos estadistas, ambos al fin y al cabo productos de su siglo, se encuentra principalmente en una diferencia de énfasis, a su vez consecuencia de dos temperamentos tan diversos que era inevitable que chocaran violentamente. En tanto que a Hamilton le preocupaban los defectos y vicios de la humanidad,[58] Jefferson declara que *"la moralidad, la compasión, la generosidad, son elementos innatos de la naturaleza humana"*.[59] Natural era que la respuesta de cada uno al problema de cómo organizar el gobierno fuera diferente. Como dice Truslow Adams en la brillante y justiciera comparación que hace en el libro varias veces citado, *"Hamilton era un temperamento realista. . .Su única idea era construir un fuerte navío de estado y vigilar que estuviera bien defendido por los cañones más poderosos con que fuera posible equiparlo. Jefferson veía los problemas en relación con el bienestar de la tripulación. Tuvimos necesidad de los dos hombres entonces. Todavía necesitamos los elementos intelectuales con que cada*

---

51 *Ob. cit., p. 171. El artículo biográfico en la* Encyclopaedia of the Social Sciences, *resume como sigue los servicios de Hamilton:* ***"Había establecido el crédito público, dotado a la nación de un sistema hacendario eficiente, estimulado la prosperidad general y contribuido más que cualquier otro hombre, a excepción de Washington, para fortalecer la Unión, además de legar a la posteridad un conjunto de ideas. . . que poseen vitalidad perdurable"****, vol. VII, p. 252.*

52 *Entre las numerosas opiniones en el sentido de que sus compatriotas no han hecho justicia a Hamilton, merece citarse por favorable y así mismo porque viniendo de un extranjero, no es de creerse que la inspire la pasión partidista, la de Bryce en la obra citada en la nota 1:* ***"igualmente apto para la guerra y el gobierno civil, con una profundidad y amplitud de miras desusadas entre soldados prácticos o entre estadistas, figura en la primera fila de una generación nunca superada en la historia, una generación que incluye a Burke, a Fox, a Pitt y a Grattan, a Stein y Hardenberg y Wilheim von Humboldt, a Nelson, Wellington y Napoleón"****, vol. II, p. 8.*

53 *En la elección presidencial de 1801, tanto Jefferson como Aarón Burr obtuvieron el mismo número de votos, por lo que la decisión pasó al Congreso. No obstante que el primero era jefe del partido contrario, que entre él y Hamilton existía una gran rivalidad política y que Jefferson lo había ofendido gravemente, Hamilton ejerció toda su influencia para que fuera designado, debido a la mala opinión que tenía de Burr. La patriótica actitud de Hamilton motivó un resentimiento profundo de parte de Burr, quien frustrado de nuevo en 1804, por culpa de Hamilton, en sus esfuerzos para ser gobernador de Nueva York, la retó al duelo en que lo privó de la vida, en tanto que Hamilton disparaba su pistola al aire.*

54 *James Truslow Adams,* Jeffersonian Principles and Hamiltonian Principles, *segunda parte, p. XVI.*

55 ***"Dije que la teoría republicana contaba con mi adhesión afectuosa. Este es el lenguaje verdadero de mi corazón, que os descubro dentro de la sinceridad de la amistad; y agrego que abrigo grandes esperanzas del éxito de dicha teoría. . ."*** *Carta a Carrington, en la obra citada de Truslow Adams, segunda parte, p. 18.*

56 *Carta a Madison, transcrita en la obra citada de Truslow Adams, primera parte, p. 18.*

57 *Cito por vía de ejemplo:* ***". . .un gobierno prudente y frugal, que evite que los hombres se dañen entre sí, que los deje libres en todo lo demás para normar sus actividades propias de trabajo y mejoramiento, y que no arrebate de la boca del trabajador el pan que ha ganado. Esta es la suma del buen gobierno. . ." "Creo. . .que el derecho de propiedad se apoya en nuestras necesidades naturales, en los medios de que disponemos para satisfacerlas, y en el derecho a lo que adquirimos a través de ellos sin violar los derechos semejantes de otros seres. . ." "Si de Washington se nos giran órdenes sobre cuándo sembrar y cuándo cosechar, pronto careceremos de pan. . ." "La agricultura, la industria, el comercio y la navegación, las cuatro columnas de nuesta prosperidad, florecen en mayor grado cuando se deja en libertad a la iniciativa privada'."*** *Truslow Adams, primera parte, pp. 4, 18, 32 y 80.*

58 ***". . .los hombres son vengativos, ambiciosos y rapaces".*** El Federalista *número XI.*

59 *Carta en Truslow Adams, primera parte, p. 18.*

uno contribuye a la vida americana contemporánea, pero si hemos de unificar nuestra conciencia nacional y forjar un alma nacional que no tenga sino un propósito, deberemos reconciliar sus filosofías aparentemente contradictorias en una síntesis armoniosa. . ."[60]

V

El siglo y cuarto transcurrido de 1789 a 1914 vio una constante sucesión de triunfos de los principios proclamados en la Constitución comentada por **El Federalista**. Todavía la guerra que terminó en 1918 persiguió entre otros propósitos el de lograr que la democracia estuviera segura en el mundo. Pero, desde entonces, el curso de los acontecimientos ha sido en sentido contrario, y hoy de nuevo, como en el memorable año en que Francia se convirtió a las nuevas doctrinas, impartiéndoles una claridad y una universalidad que les permitirían recorrer toda la tierra, casi no quedan otros ejemplos de gobiernos constitucionales efectivos que los que proporcionan las dos democracias anglosajonas. Y si es verdad que estos poderosos países, por segunda vez en el presente siglo, se hallan trabado en nombre de la libertad y la democracia en combate mortal con una forma de absolutismo cien veces peor que la que vencieron hace veinticinco años, en cambio Francia yace postrada como consecuencia de una derrota humillante y de profundas divisiones espirituales; su principal aliada es Rusia, donde una doctrina económica ha religado al segundo plano los ideales políticos tan caros a la civilización occidental, a los que ha sustituido una dictadura que invade todos los aspectos de la vida social y que arrolla los obstáculos que se oponen a sus planes con la misma decisión y crueldad que el totalitarismo que combate; en tanto que el resto del mundo, que nunca practicó a fondo el gobierno constitucional ni ha gozado de la incomparable prosperidad que dio arraigo y prestigio a aquél, tanto en Inglaterra como en Estados Unidos, no sabe qué camino tomar, solicitado y perturbado por doctrinas dispares y contradictorias y víctima de una gravísima confusión de pensamiento, si no es que de una honda crisis moral.

¿Qué validez poseen en estas circunstancias los principio que **El Federalista** defendió con tanto empeño y habilidad? ¿No habrá llegado para nuestro libro la hora de ocupar un lugar más en el poblado panteón de las teorías políticas, adonde sólo acudirán a consultarlo el historiador que desee conocer las ideas de una época o el erutido curioso por descubrir la filiación y conexiones de los sistemas?

La respuesta es sencilla y categórica. El principio fundamental del gobierno constitucional, el que sirve de cimiento a todo el edificio, es que el gobierno debe ser limitado. Para usar la terminología de la Europa continental, el estado ha de ser un estado de derecho. Ese principio pareció tan evidente a los autores de **El Federalista**, probablemente por encontrarse implícito en el concepto mismo del gobierno contitucional, ya que una constitución únicamente tiene sentido como acotamiento de competencias y facultades, que en vez de discutirlo expresamente, partieron de él como de un postulado o axioma. Hoy nuevamente, por increíble que aparezca este hecho ante la reflexión, "***la cuestión principal, la que domina todas las demás en el mundo trastornado de nuestros días. . . más fundamental que el problema relativo a si las leyes deben consagrar el sistema capitalista o algún otro . . .es la de optar entre el gobierno constitucional y el gobierno arbitrario***".[61] Pero la decisión no puede ser más dudosa de lo que fue en 1787. La única alternativa frente al régimen constitucional es el despotismo. La única posibilidad, si el gobierno no es un gobierno de leyes, es el imperio de una voluntad irresponsable y absoluta. "***Toda nuestra cultura moderna*** —ha escrito Jellinek— ***descansa sobre la afirmación de que los poderes del estado tienen un límite y de que nosotros no estamos sometidos como esclavos al poder ilimitado del estado***".[62] En realidad, el problema es más hondo y llega a la entraña misma de la vida social: donde el gobierno es superior al derecho, éste no impera sino de nombre. Y donde no hay derecho, tampoco son posibles el orden, la seguridad ni la justicia.

El único medio efectivo que se ha descubierto hasta ahora, de que el gobierno tenga límites, consiste en que las personas a quienes se confía deriven sus poderes de la masa de los gobernados y los ejerzan únicamente durante cierto tiempo. Dicho en otras palabras, solamente el sistema republicano representativo ofrece perspectivas de que se observe el derecho objetivo y de que, por tanto, se preserven o protejan los derechos individuales. Debe confesarse, sin embargo, que este principio, que me parece el segundo en importancia entre los sustentados por **El Federalista** y del cual hace éste una defensa elocuente y sincera, no posee la misma validez universal que el primordial del gobierno legal. En tanto que aquél es aplicable en todo tiempo y

60 **Ibid.**, *segunda parte, p. 18.*

61 *C. H. McIlwain,* **Constitutionalism and the Changing World**, *p. 266.*

62 **Teoría general del Estado**, *trad. esp., t. I, p. 300.*

todo lugar, la experiencia ha demostrado que no todos los pueblos están maduros para la más difícil de las formas de gobierno, la forma democrática, que exige una serie de condiciones materiales y espirituales sin las cuales no puede funcionar con éxito[63] La verdad que el sistema acogido por la Constitución y propugnado por El Federalista, únicamente puede ser llamado democrático en cuanto que es representativo, ya que si aquélla no excluyó del sufragio sino a los esclavos y las mujeres, en realidad una parte considerable de la población carecía del derecho de voto como consecuencia de los requisitos exigidos por los estados, a los que la Constitución remitió la fijación de las condiciones de elegibilidad.[64] En cambio, en la mayoría de los países que han tenido gobiernos constitucionales, inclusive en los Estados Unidos desde mediados del siglo pasado, la forma de gobierno ha sido democrática tanto en el sentido expuesto cuanto debido a la tendencia a considerar a los representantes (diputados), electores, etc.) como simples voceros de los votantes, en vez de como órganos facultados para actuar conforme a los dictados de su buen juicio y su conciencia. De todas maneras, el hecho es que el experimento político basado en la capacidad del género humano para gobernarse, según palabras de Madison,[65] aún no puede considerarse resuelto definitivamente, Tal vez el límite del autogobierno sea la selección de representantes capaces y leales, según pensaban los autores de la Constitución de Filadelfia y se piensa todavía en Inglaterra.[66]

Aun concretándonos a lo esencial y prescindiendo de puntos tales como la dualidad de las cámaras legislativas o la unidad del Ejecutivo, que tienen que aparecer como secundarios en una gran vista de conjunto a pesar de su importancia práctica, quedan varios principios cardinales que mencionar entre los sostenidos por El Federalista. Apenas menos importantes que el gobierno limitado y el sistema representativo, son el estado federal, el régimen de división de poderes, con su corolario del sistema presidencial, la enunciación en la ley fundamental de los derechos individuales esenciales y, por último, la creación de un Poder Judicial independiente, encargado de asegurar el equilibrio de todo el sistema. La trascendencia de estos principios resalta en su sola expresión. El reconocimiento de una amplia medida de autonomía a las partes componentes puede ser la única manera de agruparlas en un conjunto más amplio o de gobernar a regiones con características y necesidades locales diferentes. La separación de los poderes del gobierno, en realidad rechazada por la teoría parlamentaria, resulta el régimen obligado en su variante del sistema llamado presidencial, en los países que carecen de la estabilidad que proporciona la tradición monárquica o no han alcanzado el grado superior de cultura que es necesario para la práctica del parlamentarismo. Las declaraciones de derechos —por cierto, un elemento que el gobierno norteaméricano debe más bien a los demócratas de Jefferson que a los federalistas de Hamilton— han probado su valor en la lucha nunca terminada por salvaguardar la libertad humana. Un Poder judicial a la altura de los demás poderes, para terminar, puede no ser indispensable, en una nación como Inglaterra, donde la observancia de la constitución está confiada a un sentido político como no lo posee ningún otro pueblo y donde la única sanción para el caso de que sea violada consiste en la posibilidad de una revolución; pero resulta el mejor complemento del régimen constitucional en cualquier otro país que desee que se guarden los límites fijados al gobierno y que no posea las cualidades admirables de la nación inglesa.

En el rápido recorrido anterior, no pretendo iniciar siquiera la discusión de los principios de gobierno que he mencionado. Mi objeto ha sido demostrar que los problemas que esos principios se proponen resolver son tan graves y vitales como en la época en que nació la Constitución norteamericana y que la soluciones expuestas por El Federalista siguen siendo tan merecedoras como entonces de una consideración sincera e inteligente. Mientras perdura esa Constitución en sus líneas fundamentales, el estudio de El Federalista continuará recompensando con creces a quienes lo emprendan. Y mientras la humanidad no encuentre al problema político una solución superior al gobierno constitucional, conservará su valor esta obra, escrita con el objeto de ayudar a decidir "***si las sociedades humanas son capaces de establecer un buen gobierno, valiéndose de la reflexión y porque opten por él, o si están por siempre destinadas a fundar en el accidente o la fuerza sus constituciones políticas...***"[67]

Gustavo R. Velasco

México, septiembre de 1943.

---

63 *Barker,* Reflections on Government, *pp. 62 ss.*
64 *Madison distinguía al gobierno representativo del democrático y entendía por éste el gobierno directo, como en el caso de la iniciativa o el referendum.*
65 El Federalista, *cap. XXXIX.*
66 *Barker, ob. cit. passim.*
67 El Federalista, *cap. I.*

JAMES MADISON

De El Correo de Nueva York,
viernes 23 de noviembre de 1787

EL FEDERALISTA, X

Al Pueblo del Estado de Nueva York:

Entre las numerosas ventajas que ofrece una Unión bien estructurada, ninguna merece ser desarrollada con más precisión que su tendencia a suavisar y dominar la violencia del espíritu de partido. Nada produce al amigo de los gobiernos populares más inquietud acerca de su carácter y su destino, que observar su propensión a este peligroso vicio. No dejará, por lo tanto, de prestar el debido valor a cualquier plan que, sin violar los principios que profeso, proporcione un remedio apropiado para ese defecto. La falta de fijeza, la injusticia y la confusión a que abre la puerta en las asambleas públicas, han sido realmente las enfermedades mortales que han hecho perecer a todo gobierno popular; y hoy siguen siendo los tópicos predilectos y fecundos de los que los adversarios de la libertad obtienen sus más plausibles declamaciones. Nunca admiraremos bastante el valioso adelanto que representan las constituciones americanas sobre los modelos de gobierno popular, tanto antiguos como modernos; pero sería de una imperdonable parcialidad sostener que, a este respecto, han apartado el peligro de modo tan efectivo como se deseaba y esperaba. Los ciudadanos más prudentes y virtuosos, tan amigos de la buena fe pública y privada como de la libertad pública y personal, se quejan de que nuestros gobiernos son demasiado inestables, de que el bien público se descuida en el conflicto de los partidos rivales y de que con harta frecuencia se aprueban medidas no conformes con las normas de la justicia y los derechos del partido más débil, impuestas por la fuerza superior de una mayoría interesada y dominadora. Aunque desearíamos vivamente que esas quejas no tuvieran fundamento, la evidencia de hechos bien conocidos no nos permite negar que son hasta cierto grado verdaderas. Es muy cierto que si nuestra situación se revisa sin prejuicios, se encontrará que algunas de las calamidades que nos abruman se consideran erróneamente como obra de nuestros gobiernos; pero se descubrirá al mismo tiempo que las demás causas son insuficientes para explicar, por si solas, muchos de nuestros más graves infortunios y, especialmente, la actual desconfianza, cada vez más intensa, hacia los compromisos públicos, y la alarma respecto a los derechos privados, que resuenan de un extremo a otro del continente. Estos efectos se deben achacar, principalmente si no en su totalidad, a la inconstancia y la injusticia con que un espíritu faccioso ha corrompido nuestra administración pública.

Por facción entiendo cierto número de ciudadanos, estén en mayoría o en minoría, que actúan movidos por el impulso de una pasión común, o por un interés adverso a los derechos de los demás ciudadanos o a los intereses permanentes de la comunidad considerada en conjunto.

Hay dos maneras de evitar los males del espíritu de partido: consiste una en suprimir sus causas, la otra en reprimir sus efectos.

Hay también dos métodos para hacer desaparecer las causas del espíritu de partido: destruir la libertad esencial a su existencia, o dar a cada ciudadano las mismas opiniones, las mismas pasiones y los mismos intereses.

Del primer remedio puede decirse con verdad que es peor que el mal perseguido. La libertad es al espíritu faccioso lo que el aire al fuego, un alimento sin el cual se extingue. Pero no sería menor locura suprimir la libertad, que es esencial para la vida política, porque nutre a las facciones, que al desear la desaparición del aire, indispensable a la vida animal, porque comunica al fuego su energía destructora.

El segundo medio es tan impracticable como absurdo el primero. Mientras la razón humana no sea infalible y tengamos libertad para ejercerla, habrá distintas opiniones. Mientras exista una relación entre la razón y el amor de sí mismo, las pasiones y las opiniones influirán unas sobre otras y las últimas se adherirán a las primeras. La diversidad en las facultades del hombre, donde se origina el derecho de propiedad, es un obstáculo insuperable a la unanimidad de los intereses. El primer objeto del gobierno es la protección de esa facultades. La protección de facultades diferentes y desiguales para adquirir propiedad, produce inmediatamente la existencia de diferencias en cuanto a la naturaleza y extensión de la misma; y la influencia de éstas sobre los sentimientos y opiniones de los respectivos propietarios, determina la división de la sociedad en diferentes intereses y partidos.

Como se demuestra, las causas latentes de la división en facciones tienen su origen en la naturaleza del hombre; y las vemos por todas partes que alcanzan distintos grados de actividad según las cir-

cunstacias de la sociedad civil. El celo por diferentes opiniones respecto al gobierno, la religión y muchos otros puntos, tanto teóricos como prácticos; el apego a distintos caudillos en lucha ambiciosa por la supremacía y el poder, o a personas de otra clase cuyo destino ha interesado a las pasiones humanas, han dividido a los hombres en bandos los han inflamado de mutua animosidad y han hecho que estén mucho más dispuestos a molestarse y oprimirse unos a otros que a cooperar para el bien común. Es tan fuerte la propensión de la humanidad a caer en animadversiones mutuas, que cuando le faltan verdaderos motivos, los más frívolos e imaginarios pretextos han bastado para encender su enemistad y suscitar los más violentos conflictos. Sin embargo, la fuente de discordia más común y persistente es la desigualdad en la distribución de las propiedades.

Los propietarios y los que carecen de bienes han formado siempre distintos bandos sociales. Entre acreedores y deudores existe una diferencia semejante. Un interés de los propietarios raíces, otro de los fabricantes, otro de los comerciantes, uno más de los grupos adinerados y otros intereses menores, surgen por necesidad en las naciones civilizadas y los dividen en distintas clases, a las que mueven diferentes sentimientos y puntos de vista. La ordenación de tan variados y opuestos intereses constituye la tarea primordial de la legislación moderna, pero hace intervenir al espíritu de partido y de bandería en las operaciones necesarias y ordinarias del gobierno.

Ningún hombre puede ser juez de su propia causa, porque su interés es seguro que privaría de imparcialidad a su decisión y es probable que también corrompería su integridad. Por el mismo motivo, más aún, por mayor razón, un conjunto de hombres no puede ser juez y parte a un tiempo; y, sin embargo, ¿qué son los actos más importantes de la legislatura sino otras tantas decisiones judiciales, que ciertamente no se refieren a los derechos de una sola persona, pero interesan a los dos grandes conjuntos de ciudadanos? ¿Y qué son las diferentes clases de legislaturas, sino abogados y partes en las causas que resuelven? ¿Se propone una ley con relación a las deudas privadas? Es una controversia en que de un lado son parte los acreedores y de otro los deudores. La justicia debería mantener un equilibrio entre ambas. Pero los jueces lo son los partidos mismos y deben serlo; y hay que contar con el partido más numeroso o, dicho en otras palabras, el bando más fuerte, prevalezca. ¿Las industrias domésticas deben ser estimuladas, y si es así, en qué grado, imponiendo restricciones a las manufacturas extranjeras? He aquí asuntos que las clases propietarias decidirán de modo diferente que las fabriles, y en que probablemente ninguna de las dos se atendría únicamente a la justicia ni al bien público. La fijación de los impuestos que han de recaer sobre las distintas clases de propiedades parece requerir la imparcialidad más absoluta; sin embargo, tal vez no existe un acto legislativo que ofrezca al partido dominante mayor oportunidad ni más tentaciones para pisotear las reglas de la justicia. Cada chelín con que sobrecarga a la minoría, es un chelín que ahorra en sus propios bolsillos.

Es inútil afirmar que estadistas ilustrados conseguirán coordinar estos opuestos intereses, haciendo que todos ellos se plieguen al bien público. No siempre llevarán el timón estos estadistas. Ni en muchos casos puede efectuarse semejante coordinación sin tener en cuenta remotas e indirectas consideraciones, que rara vez prevalecerán sobre el interés inmediato de un partido en hacer caso omiso de los derechos de otro o del bien de todos.

La conclusión a que debemos llegar es que las causas del espíritu de facción no pueden suprimirse y que el mal sólo puede evitarse teniendo a raya sus efectos.

Si un bando no tiene la mayoría, el remedio lo proporciona el principio republicano que permite a esta última frustrar los siniestros proyectos de aquél mediante una votación regular. Una facción podrá entorpecer la administración, trastornar a la sociedad; pero no podrá poner en práctica su violencia ni enmascararla bajo las formas de la Constitución. En cambio, cuando un bando abarca la mayoría, la forma del gobierno popular le permite sacrificar a su pasión dominante y a su interés, tanto el bien público como los derechos de los demás ciudadanos. Poner el bien público y los derechos privados a salvo del peligro de una facción semejante y preservar a la vez el espíritu y la forma del gobierno popular, es en tal caso el magno término de nuestras investigaciones. Permítaseme añadir que es el gran desiderátum que rescatará a esta forma de gobierno del oprobio que tanto tiempo la ha abrumado y la encomendará a la estimación y la adopción del género humano.

¿Qué medios harán posible alcanzar este fin? Evidentemente que sólo uno de dos. O bien debe evitarse la existencia de la misma pasión o interés en una mayoría al mismo tiempo, o si ya existe tal mayoría, con esa coincidencia de pasiones o intereses, se debe incapacitar a los individuos que la com-

ponen, aprovechando su número y situación local, para ponerse de acuerdo y llevar a efecto sus proyectos opresores. Si se consiente que la inclinación y la oportunidad coincidan, bien sabemos que no se puede contar con motivos morales ni religiosos para contenerla. No son frenos bastantes para la injusticia y violencia de los hombres, y pierden su eficacia en proporción al número de éstos que se reúnen, es decir, en la proporción en que esta eficacia se hace necesaria.

Este examen del problema permite concluir que una democracia pura, por la que entiendo una sociedad integrada por un reducido número de ciudadanos, que se reúnen y administran personalmente el gobierno, no puede evitar los peligros del espíritu sectario. En casi todos los casos, la mayoría sentirá un interés o una pasión comunes; la misma forma de gobierno producirá una comunicación y un acuerdo constantes; y nada podrá atajar las circunstancias que incitan a sacrificar al partido más débil o a algún sujeto odiado. Por eso estas democracias han dado siempre el espectáculo de su turbulencia y sus pugnas; por eso han sido siempre incompatibles con la seguridad personal y los derechos de propiedad; y por eso, sobre todo, han sido tan breves sus vidas como violentas sus muertes. Los políticos teóricos que han patrocinado estas formas de gobierno, han supuesto erróneamente que reduciendo los derechos políticos del género humano a una absoluta igualdad, podrían al mismo tiempo igualar e identificar por completo sus posesiones, pasiones y opiniones.

Una república, o sea, un gobierno en que tiene efecto el sistema de la representación, ofrece distintas perspectivas y promete el remedio que buscamos. Examinemos en qué puntos se distingue de la democracia pura y entonces comprenderemos tanto la índole del remedio cuanto la eficacia que ha de derivar de la Unión.

Las dos grandes diferencias entre una democracia y una república son: primera, que en la segunda se delega la facultad de gobierno en un pequeño número de ciudadanos, elegidos por el resto; segunda, que la república puede comprender un número más grande de ciudadanos y una mayor extensión de territorio.

El efecto de la primera diferencia consiste, por una parte, en que afina y amplía la opinión pública, pasándola por el tamiz de un grupo escogido de ciudadanos, cuya prudencia puede discernir mejor el verdadero interés de su país, y cuyo patriotismo y amor a la justicia no estará dispuesto a sacrificarlo ante consideraciones parciales o de orden temporal. Con este sistema, es muy posible que la voz pública, expresada por los representantes del pueblo, esté más en consonancia con el bien público que si la expresara el pueblo mismo, convocado con ese fin. Por otra parte, el efecto puede ser el universo. Hombres de natural revoltoso, con prejuicios locales o designios siniestros, pueden empezar por obtener los votos del pueblo por medio de intrigas, de la corrupción o por otros medios, para traicionar después sus intereses. De aquí se deduce la siguiente cuestión: ¿son las pequeñas repúblicas o las grandes quienes favorecen la elección de los más aptos custodios del bienestar público? Y la respuesta está bien clara a favor de las últimas por dos evidentes razones:

En primer lugar, debe observarse que por pequeña que sea una república sus representantes deben llegar a cierto número para evitar las maquinaciones de unos pocos, y que, por grande que sea, dichos representantes deben limitarse a determinada cifra para precaverse contra la confusión que produce una multitud. Por lo tanto, como en los dos casos el número de representantes no está en proporción al de los votantes, y es proporcionalmente más grande en la república más pequeña, se deduce que si la proporción de personas idóneas no es menor en la república grande que en la pequeña, la primera tendrá mayor campo en que escoger y consiguientemente más probabilidad de hacer una selección adecuada.

En segundo lugar, como cada representante será elegido por un número mayor de electores en la república grande que en la pequeña, les será más difícil a los malos candidatos poner en juego con éxito los trucos mediante los cuales se ganan con frecuencia las elecciones; y como el pueblo votará más libremente, es probable que elegirá a los que posean más méritos y una reputación más extendida y sólida.

Debo confesar que en éste, como en casi todos los casos, hay un término medio, a ambos lados del cual se encontrarán inconvenientes. Ampliando muchos el número de los electores, se corre el riesgo de que el representante esté poco familiarizado con las circunstancias locales y con los intereses menos importantes de aquéllos; y reduciéndolo demasiado, se ata al representante excesivamente a estos intereses, y se le incapacita para comprender los grandes fines nacionales y dedicarse a ellos. En este aspecto la Constitución federal constituye una mezcla feliz; los grandes intereses generales se encomiendan a la legislatura nacional, y los particulares y locales a la de cada Estado.

La otra diferencia estriba en que el gobierno republicano puede regir a un número mucho mayor de ciudadanos y una extensión territorial más importante que el gobierno democrático; y es principalmente esta circunstancia la que hace menos temibles las combinaciones facciosas en el primero que en este último. Cuanto más pequeña es una sociedad, más escasos serán los distintos partidos e intereses que la componen; cuanto más escasos son los distintos partidos e intereses, más frecuente es que el mismo partido tenga la mayoría; y cuanto menor es el número de individuos que componen esa mayoría y menor el círculo en que se mueven, mayor será la facilidad con que podrán concertarse y ejecutar sus planes opresores. Ampliad la esfera de acción y admitiréis una mayor variedad de partidos y de intereses; haréis menos probable que una mayoría del total tenga motivo para usurpar los derechos de los demás ciudadanos; y si ese motivo existe, les será más difícil a todos los que lo sienten descubrir su propia fuerza, y obrar todos de concierto. Fuera de otros impedimentos, debe señalarse que cuando existe la conciencia de que se abriga un propósito injusto o indigno, la comunicación suele ser reprimida por la desconfianza, en proporción al número cuya cooperación es necesaria.

De lo anterior se deduce claramente que la misma ventaja que posee la república sobre la democracia, al tener a raya los efectos del espíritu de partido, la tiene una república grande en comparación a una pequeña y la posee la Unión sobre los Estados que la componen. ¿Consiste esta ventaja en el hecho de que sustituye representantes cuyos virtuosos sentimientos e ilustrada inteligencia los hacen superar los prejuicios locales y los proyectos injustos? No puede negarse que la representación de la Unión tiene mayores probabilidades de poseer esas necesarias dotes. ¿Consiste acaso en la mayor seguridad que ofrece la diversidad de partidos, contra el advenimiento de uno que supere y oprima al resto? La creciente variedad de los partidos que integran la unión, aumenta en igual grado esta seguridad. ¿Consiste, finalmente, en los mayores obstáculos que se oponen a que se pongan de acuerdo y se realicen los deseos secretos de una mayoría injusta e interesada? Aquí, una vez más, la extensión de la Unión otorga a ésta su ventaja más palpable.

La influencia de los líderes facciosos puede prender una llama en su propio Estado, pero no logrará propagar una conflagración general en los restantes. Una secta religiosa puede degenerar en bando político en una parte de la Confederación; pero las distintas sectas dispersas por toda su superficie pondrán a las asambleas nacionales a salvo de semejante peligro. El entusiasmo por el papel moneda, por la abolición de las deudas, por el reparto de la propiedad, o a favor de cualquier otro proyecto disparatado o pernicioso, invadirá menos fácilmente el cuerpo entero de la Unión que un miembro determinado de ella; en la misma proporción que esas enfermedad puede contagiar a un solo condado o distrito, pero no a todo un Estado.

En la magnitud y en la organización adecuada de la Unión, por tanto, encontramos el remedio republicano para las enfermedades más comunes de ese régimen. Y mientras mayor placer y orgullo sintamos en ser republicanos, mayor debe ser nuestro celo por estimar el espíritu y apoyar la calidad de Federalistas.

PUBLIO

Para el Diario Independiente

ESCRITOS ECONOMICOS

JEREMY BENTHAM
(1748 – 1832)

LA PSICOLOGIA DEL HOMBRE ECONOMICO

—I—

Mi noción de hombre es la de un ser que anhela la felicidad, tanto en el éxito como en el fracaso, y en todos sus actos continuará haciéndolo, mientras siga siendo hombre.

—II—

En el curso general de la existencia, en todo corazón humano, el interés de la propia consideración predomina sobre todos los demás en conjunto. Más brevemente: prevalece la propia estimación; o bien, la autopreferencia se encuentra en todas partes.

En la consideración de algunas personas, esa posición puede presentarse con carácter de axioma; es decir, tan evidente por sí misma que no necesita demostración. Para otros, es una proposición que, por muy claramente cierta que sea, requiere la demostración.

Plantear una posición con el carácter de axioma, es hacerlo con la esperanza de que, o no será controvertida en absoluto , o que quien la discuta no estará en posibilidad —para justificar su negación— de ofrecer algo en que no se ponga de manifiesto lo irrazonable de su opinión o pretendida opinión. Esta es la característica de los axiomas expuestos por Euclides, en los cuales se cree que no se encontrará dogmatismo alguno.

El principio de autopreferencia, debe entenderse como la propensión de la naturaleza humana, por la cual, con motivo de cada acto que ejecuta, todo ser humano se ve inclinado a seguir la línea de conducta que, en su inmediata estimación del caso, contribuirá en el más alto grado a su propia felicidad máxima, cualquiera que sea su efecto en relación con la dicha de otros seres similares, uno cualquiera o todos ellos en conjunto. Para satisfacción de los que puedan dudar, podemos señalarles la existencia de la especie que por sí misma constituye una prueba concluyente. Porque, después de hacer la excepción del caso de los niños, que no han llegado aún a la edad en que pueden andar solos, o de los adult s que por enfermedad se ven reducidos a un estado de invalidez, si tomamos a cualquiera de dos personas, digamos **A** y **B**, y suponemos que todo el cuidado de la felicidad de **A** se confía a los sentimientos de **B**, sin que **A** tenga parte alguna en ello; y el cuidado absoluto de la dicha de **B** circunscrito al buen corazón de **A**, sin tener **B** intervención alguna, y que éste fuera el caso desde el principio hasta el fin, pronto se vería que, de acuerdo con este estado de cosas, la especie no podría continuar existiendo, y que unos cuantos meses, por no decir semanas o días, serían suficientes para su aniquilación.

De todos los modos en que, para el gobierno de un mismo individuo, pudieran considerarse las dos facultades como colocadas en diferentes sitios —la sensación y el deseo consecuente en uno, y el juicio y la consiguiente acción en otro—, éste es el más sencillo. Si, como con menos verdad se ha dicho del ciego que conduce a otro ciego, en tal estado de cosas, ambos estarían cayendo continuamente en el hoyo; suponiendo que la separación ocurra en un plano más complejo, las caídas serán mucho más frecuentes y más rápidamente fatales. Supongamos que el cuidado de la felicidad de **A** se quita totalmente de **A**, y se divide entre **B** y **C**, proveyéndose para la felicidad de **B** y **C** en la misma forma compleja, y así sucesivamente; mientras mayor fuera la complicación, más rápida sería la destrucción, y más flagrante el absurdo de una suposición que da por sentada la existencia de tal estado de cosas.

—I I I—

Se dice de un hombre, que tiene interés en una materia en la medida que tal materia está considerada como susceptible de ser para él fuente de placer o una exención del dolor, siendo el sujeto una cosa o una persona; una cosa en virtud del uso que pueda derivar de ella; o persona; en virtud de tal o cual servicio que pudiera recibir de manos de dicha persona.

Se dice que un hombre tiene interés en la ejecución de tal o cual acto, por sí mismo, o por algún otro; en la ocurrencia de éste o aquel suceso o estado de cosas —cuando por haber ocurrido, y como consecuencia de él, considera más o menos probable poseer tal o cual bien. (placer o exención).

Se dice que es interés de un hombre que el acto, suceso o estado de cosas en cuestión debiera ocurrir, por cuanto a que se supone que, por ocurrir y como consecuencia de ello, entrará en posesión de un bien de valor más grande que en el caso contrario. En el primer caso el interés corresponde a una sola partida en la cuenta del bien y del mal; en el otro caso, corresponde a un saldo del lado del bien.

Cuando para que un hombre disfrute de un bien o sea, de cierto placer o exención de alguna pena, le ha parecido que es necesario que haya ocurrido cierto suceso o estado de cosas, y para el objeto de ocasionar su realización ha ejecutado determinado acto, entonces entre los fenómenos psicológicos que, en el caso en cuestión han ocurrido y se han efectuado en su mente, se encuentran los siguientes, a saber: 1. Ha sentido tener un interés en la posesión de ese mismo bien. 2. Ha sentido deseo de poseerlo. 3. Ha sentido aversión a la idea de no poder poseerlo. 4. Ha sentido la necesidad de él. 5. Ha alimentado la esperanza de poseerlo. 6. Ha tenido ante sus ojos el temor de no poseerlo. 7. Y el deseo que él ha sentido de poseerlo ha obrado en su voluntad en forma de un motivo, por cuya acción y con su ayuda, se ha producido el acto ejecutado por él, como antes se dijo.

La idea del placer o de una exención, se aplica desde el principio a la voluntad; en esa etapa su efecto si no es concluyente, es velleity, deseo, esperanza o inclinación. Por velleity se hace referencia al entendimiento, es decir: 1. Se hace balance entre el valor de este bien y el de la pena o pérdida, si la hay, que se presenten eventualmente, a punto de asociarse con él; 2. entonces, si el balance parece ser favorable para la elección de los medios y, por consiguiente, el resultado es la acción, la esperanza, deseo o inclinación —velleity— se ha perfeccionado en volición, cuya consecuencia inmedita es la acción. Para el proceso ocurrido, esta descripción puede servir en todos los casos; el tiempo ocupado en él puede ser de cualquier magnitud: desde una mínima fracción de un segundo, como en los casos ordinarios, hasta cualquier número de años.

—I V—

Es una observación trillada y ociosa la de que los compromisos de los soberanos no se mantienen por más tiempo que el que se ajusta a su conveniencia.

Esta observación es en todo similar a otra. igualmente ordinaria, relacionada con el hombre en general, que jamás está gobernado por ninguna otra cosa más que su propio interés. En el sentido más amplio y extenso de la palabra interés, que comprende toda clase de motivos, esta observación es indudablemente cierta; pero tan indudablemente falsa en cualquier sentido restringido en que en ocasiones la palabra interés se suele usar. Estas ideas de nivelacion, en cuanto a la tendencia, son tan perniciosas como mal fundadas respecto a los hechos; la tendencia de dichas ideas es constante y la intención frecuente para cubrir y fomentar la inmoralidad misma que ellas hacen aparecer como que ya está extinguiéndose y cuya existencia sostienen y pretenden, tal vez, deplorar.

—V—

La única causa eficiente de la acción es el interés, si tomamos el término en su más amplio sentido; es decir, según la percepción que, en el momento de que se trata tenga de su interés más enérgicamente persuasivo: el interés determinado por la antipatía y simpatía sociales, incluyendo de igual modo al que es de naturaleza puramente autoestimativa. Unicamente por un sentido de interés, por la eventual expectativa de placer o dolor, es como puede ser influida la conducta humana en cualquier caso. Si es por cualquier opinión, que se supone formada por otros hombres, como puede ser influida la conducta de un hombre, en cualquier forma y a cualquier grado, sólo puede producirse la influencia por medio de la acción esperada, por tanto, de la voluntad correspondiente de los individuos en cuestión; la expectativa es que, por la opi-

nión, favorable o desfavorable, se producirá la voluntad correspondiente y, con ella, la acción respectiva en forma de buenos o malos oficios; y por esos buenos o malos oficios por una parte el placer, y el dolor por la otra.

—VI—

Por el principio de propia estimación, mientras más urgente es la necesidad que siente un hombre de obtener la bondad y la buena voluntad de los demás, más enérgicos y firmes serán sus esfuerzos para conseguirlas, y si la necesidad es menor, los esfuerzos serán menos intensos. La bondad y la buena voluntad y, por ello, en ocasiones los buenos oficios, los servicios de otras personas (en los casos en los que falta el poder remunerativo), no se pueden obtener de ninguna otra manera sino por demostraciones de la misma bondad, en esfuerzo y en efecto, por parte del hombre hacia ellos. Mientras mayor es su necesidad de la benevolencia efectiva de los demás, mayor es el incentivo que él tiene para manifestar benevolencia efectiva hacia ellos —estímulo que, de este modo, la prudencia autoestimativa basta para proporcionar; si la necesidad es menor, menos fuerte será este aliciente.

De este modo, mientras un hombre se sienta generalmente más expuesto a recibir malos tratos a manos de otros, más fuerte será el aliciente que tenga para otorgarles un buen trato, con el propósito de apartar de él los efectos de sus malas voluntades.

—VII—

Si por el interés en una u otra forma, esto es, por un motivo de tal o cual especie, todo acto de la voluntad y, por consiguiente, todo acto físico se producen, así debe ser, directa o indirectamente, cada acto de la facultad intelectual; aunque en este caso la influencia del interés de tal o cual motivo, ni es tan perceptible, ni en sí mismo es tan directa como en el otro.

Pero puede preguntarse, ¿cómo es posible que el motivo del hombre, por el cual obra, pueda estar oculto para él? Nada es más fácil —ni nada más frecuente—. El caso raro en verdad es, no que él no lo sepa, sino que lo conozca.

Es como con la anatomía del espíritu humano y con la anatomía fisiología del cuerpo; el caso raro es, no que el hombre no esté familiarizado con ellas, sino que lo esté.

La fisiología del cuerpo tiene sus dificultades; pero comparadas con las que obstruyen el conocimiento de la fisiología del espíritu, son, en realidad, ligeras.

Es bastante frecuente que entre dos personas que viven en estado de intimidad, cualquiera o cada una de ellas pueda poseer un juicio más correcto y completo de los motivos que gobiernan el pensamiento de la otra, que los que dirigen el suyo propio.

De este modo, muchas mujeres han obtenido un conocimiento más correcto y completo de las causas internas que han determinado la conducta del esposo, del que él mismo haya tenido.

La razón de esto fácilmente se señala. Por el interés, el hombre está continuamente impulsado a interiorizarse tan correcta y completamente como sea posible, de los resortes de la acción por los cuales se determinan los pensamiento de las personas de quienes depende, más o menos, para el bienestar de su vida.

Pero por interés, al mismo tiempo, se desvía del examen íntimo de los impulsos que determinan su propia conducta.

De ese conocimiento no tiene, en forma ordinaria, nada qué ganar, no encuentra en él ningún motivo de disfrute.

En ese conocimiento, es más probable que encuentre mayor mortificación que satisfacción. Los motivos puramente sociales, los semisociales y, en el caso de los insociales los que tiene por origen un impulso dado por motivos sociales o semisociales, son los que, cuando prevalecen en el caso de otros hombres, los halla mencionados como objeto de alabanza; por el supuesto predominio de estos amables motivos es como encuentra aumentada su reputación y obtiene el respeto y buena voluntad que todo hombre se ve precisado a buscar, en gran medida, para el bienestar de su existencia.

Encuentra el espíritu de otros hombres realmente pleno y desbordante de esas misma amables y deseables dotes; abundando durante sus vidas por la declaración de sus amigos, y después de sus muertes, por el testimonio registrado, escrito en alguna revista mensual con el beneplácito de sus amigos, y con una que otra voz discordante, entre sus enemigos.

Pero mientras más íntimamente examina el mecanismo de sus propios pensamientos, menor es el conjunto de efectos producidos que puedan relacionarse con cualquiera de esas amables y deliciosas causas; por lo tanto, nada encuentra que lo atraiga hacia su estudio, y sí mucho que lo aleje de él.

Es en lo intelectual donde las buscará, ya que la alabanza y la propia satisfacción con motivo de su valor moral, están, por consiguiente, descartadas. *"Los hombres que están animados por un sentimiento de consideración hacia todas las cosas menos hacia ellos mismos, son tontos; aquellos cuya consideración está circunscrita a ellos mismos, son prudentes. Yo me cuento entre el número de los prudentes."*

Tal vez se trate de un hombre en el que se mezclen una gran cantidad de motivos de propia estimación, con una pequeña cantidad de motivos sociales que influyen en su conducta privada. ¿Qué hará él en este caso? Al investigar el origen de un acto dado, desde el principio lo colocará, totalmente, en el grupo de los motivos amables y conciliatorios; en una palabra, en los motivos sociales. En el estudio de su propia fisiología mental, ésta será siempre su primera y, comúnmente, su última medida. ¿Por qué ha de buscar más? ¿Para qué sondear más? ¿Por qué ha de desengañarse a sí mismo, substituyendo una verdad absoluta que lo mortificaría, por una verdad a medias que lo halaga?

Mientras mayor es la participación que tienen los motivos de índole social en la formación de la tendencia general de la conducta humana, parece evidente que será menos tedioso realizar esta especie de autodisección psicológica. El primer aspecto es agradable, y mientras más virtuoso sea el hombre más placentero será ese estudio, que se ha declarado ser el más apropiado para todos.

Pero mientras menos tediosa es cualquiera investigación, si el estado de las facultades físicas e intelectuales lo permite, mayor será el progreso que un hombre logre en ella.

—VIII—

Al deseo de la propia conservación se le llama propensión natural; es decir, que se le considera con aprobación. El deseo de ganancias es una inclinación no menos natural, pero en este caso, aunque más útil, no está considerado con la misma aprobación. Este es un prejuicio perjudicial, pero existe, y por lo tanto es necesario combatir su influencia. Debemos tratar las opiniones como las encontramos, y no obrar como si fueran lo que deben ser. No es éste el único caso en que es necesario poner un freno a las inclinaciones de los hombres, para que puedan estar en libertad de seguirlas.

—IX—

Siendo necesario el **trabajo** para la adquisición de la riqueza, y al mismo tiempo, igualmente indispensable para la conservación de la **existencia**, es de esta manera como, disfrazado con el nombre de **deseo de trabajo**, en cierto modo el **deseo de riqueza** se ha librado de los reproches que con tanta profusión se ha acostumbrado lanzarle cuando se le considera desde un punto de vista directo y se le llama por su propio nombre.

Mientras tanto, por cuanto se refiere al **trabajo**, aunque el mero deseo de trabajar, deseo de trabajar **por el trabajo mismo**, considerado como un fin, sin ninguna otra mira por alguna cosa, es una especie difícil de encontrarse en los sentimientos humanos; sin embargo, si se considera como un **medio**, apenas habrá deseo alguno por cuya satisfacción, **el trabajo**, y por consiguiente, el **deseo de trabajar**, no estén continuamente subordinados. Por eso es que, cuando se hace abstracción de la consideración del fin, difícilmente se encontrará otro deseo cuyo nombre haya sido tan conveniente para utilizarse con **propósitos encomiásticos**, adquiriendo con ello un **significado elogioso**, como el apelativo que se ha empleado para presentar este **deseo de trabajar**. A este apelativo se le ha dado el nombre de **laboriosidad**, y de este modo, con otro nombre, el **deseo de riqueza** se ha provisto de una especie de carta de **recomendación** que, con su **propio** nombre nunca se le hubiera dado.

La **aversión**, no el **deseo**, es la única emoción que el trabajo, por sí mismo es capaz de producir; el **ocio**, que es la **negación** o **ausencia** del trabajo —el **ocio**, no el trabajo— es el objeto de tales emociones como el **amor** o el **deseo**. Hasta el grado en que la palabra **trabajo** se toma en su propio sentido, decir **amor al trabajo**, es expresar dos términos contradictorios.

—X—

Lo que en el lenguaje sentimental se llama un sacrificio de los intereses privados en bien del interés público, es sólo el sacrificio de un autosupuesto interés particular en una forma a un autosupuesto interés privado en otra forma; por ejemplo: del in-

terés que corresponde a la ambición del poder, al interés correspondiente al amor por la reputación: de esa reputación cuyo ansiado fruto es el poder.

—X I—

El ánimo de todo hombre público está sujeto en todo tiempo a la acción de dos intereses distintos: uno público y el otro privado. Su interés público es el que está constituido por la participación que él tiene en la felicidad y el bienestar de la comunidad en total, o de la mayor parte de ella; su interés privado está formado de, o por, la parte que tiene en el bienestar de alguna porción de la comunidad, menor que la mayor parte, y del cual, la parte más pequeña posible es la que está compuesta de su particular —y propio— interés personal.

En el mayor número de casos, estos dos intereses no sólo son distintos sino opuestos, y a tal grado que, si cualquiera de ellos se persigue exclusivamente, el otro deberá ser sacrificado.

Tomemos, como ejemplo, el interés pecuniario. Es interés personal de todo hombre público, a cuya disposición se encuentra el dinero recaudado por impuestos a toda la comunidad, que una parte, tan grande como sea posible, o en su totalidad, permanezca con él para su propio uso; al mismo tiempo es interés del público, incluyendo su propia parte de ese público interés, que una parte, tan pequeña como sea posible, o ninguna si es posible, permanezca en esas mismas manos para su uso personal o para cualquier otro uso particular.

Considerando la vida entera, no existe ni puede existir el ser humano en cuyo caso cualquier interés público que pueda tener, hasta donde dependa de él, no haya sacrificado a su propio interés personal. Todo lo que puede hacer un hombre inflamado del espíritu público, que es como decir, el más virtuoso de ellos, hacia el progreso del interés público, es realizar lo que depende de él con el fin de llevar este interés público, o sea, su propia participación personal en él, a una situación tan próxima a la coincidencia, que en algunos casos equivale a la repugnancia posible con sus propios intereses particulares.

—X I I—

Si, por ejemplo, el tema a discusión es el comienzo o la continuación de una guerra y, de acuerdo con sus cálculos, durante el curso de la guerra o para siempre cien libras esterlinas al año será el importe de la contribución que, según sus cuentas, tendrá que pagar (y si en estas cuentas, no sólo el importe de su propia aportación al gravamen, sino toma en consideración el interés, que en forma de simpatía tiene del monto de la parte de la carga que tendrá que ser soportada por sus relaciones privadas y particulares de toda clase) y si su esperada utilidad por la guerra es igual a cero, y no interviene ningún arrebato de pasión que lo desvíe del propósito que parece ser su interés perdurable en general, él estará en contra de la guerra e interpondrá todas las influencias que pueda tener para lograr este fin. Pero si, en tanto que se calcula como probable una pérdida de 100 libras esterlinas al año ocasionada por la guerra, se presenta como segura para él, por obra de la misma causa, una utilidad de 1,000 libras esterlinas al año acompañadas de probabilidad igual o correspondiente —siendo un individuo medio cualquiera, que usted no conoce—, ninguna consideración puede garantizar, ni nada que no sea una simple debilidad mental, puede producir en usted la esperanza de que la paz encuentre un verdadero defensor, en dicho individuo o que, sea que se dé cuenta o no de lo que pasa en su interior, su conducta tendrá por causa determinante nada menos que la balanza de pérdidas y ganancias que hemos presentado con anterioridad.

—X I I I—

Todo conjunto de hombres está regido totalmente por el concepto de lo que es su interés, en el más estricto y egoísta sentido del vocablo interés; nunca por consideración alguna al interés del pueblo. En esa posición, no tiene cabida ninguno de los incentivos, cualesquiera de los cuales puede orillar a un hombre, en particular, a hacer el sacrificio de su interés personal al interés general; o sea, el deseo de reputación, la satisfacción de la simpatía para el pueblo, el placer del poder con respecto a la convicción íntima de haber tenido una amplia participación de la contribución a la felicidad pública. Tal vez sí, por un momento, bajo el estímulo producido por un buen discurso; pero en algo que sea persistente, jamás ningún grupo humano está determinado por ninguna otra consideración que no sea su concepto de lo que es, en máximo grado, beneficioso para sus intereses puramente de propia estimación.

—X I V—

Afortunadamente, en la naturaleza humana no existe una causa prístina y constante de antipatía, como la hay de simpatía.

—X V—

La preparación del corazón humano para la antipatía hacia otros hombres, en toda circunstancia, desgraciadamente es muy abundante y activa.

El alcance ilimitado de los deseos humanos y el muy limitado de objetos adaptados para satisfacerlos, conduce inevitablemente al hombre a considerar a aquellos con quienes se ve obligado a compartir tales objetos, como rivales inconvenientes, que restringen su propio grado de disfrute. Además, los seres humanos son los instrumentos más poderosos de producción, y, por lo tanto, todo el mundo está ansioso de utilizar los servicios de sus semejantes con el objeto de multiplicar sus propias comodidades. De aquí proviene la sed intensa y universal de poder, y el igualmente predominante odio a la esclavitud. Por consiguiente, cada hombre se encuentra ante una obstinada resistencia hacia su propia voluntad, y está obligado a hacer igualmente una oposición constante a la de los demás, y, naturalmente, esto engendra antipatía hacia aquellos que así frustran y contravienen sus deseos.

—X V I—

Puede afirmarse como una verdad amplia y generalizada que, cualquiera cosa que reduzca el bienestar y la felicidad personales de cualquier individuo, lo inhabilita, en igual grado, para impartir felicidad a sus semejantes, y no sólo a ese extremo, sino que lo predispone a reducir la cuota de disfrute de ellos al nivel de la suya propia.

—X V I I—

Los grandes enemigos de la paz pública son las pasiones egoístas e insociables, necesarias como son, una a la existencia misma de cada individuo, y la otra a su seguridad. En lo que concierne a estos sentimientos, nunca es de sospecharse deficiencia alguna por cuanto a su fuerza; todo lo que hay que esperar con respecto a ellos, es que sean temidos por causa de su exceso. La sociedad se mantiene unida únicamente por los sacrificios que pueden ser inducidos a hacer sus miembros, de las satisfacciones que exigen: lograr estos sacrificios es la gran dificultad y la mayor tarea del gobierno.

—X V I I I—

Parece que oigo decir a alguno de ustedes: "*¡Vaya cuadro el que nos está presentando de la naturaleza humana, este hombre viejo y pesimista! Como si no existieran tales cualidades como el desinterés, la filantropía, o la disposición hacia la abnegación, en toda la especie humana, como si no existiera una persona que como rey cumpliera sus deberes con placer, haciendo, en toda ocasión, su máximo esfuerzo para promover la felicidad de su pueblo.*"

"*¡Tener ideas como éstas, cuando hay pruebas en contrario — tan brillantes e indudables — constantemente ante sus ojos!*".

Esta es mi respuesta: Hijos míos admito todo esto, no lo niego; no puedo ni deseo negarlo; me sentiría muy apenado si estuviera en mi poder negarlo. Pero no menos sostengo el hecho de que la existencia misma de la especie humana, como la de cualquiera otra, depende del establecido y casi ininterrumpido hábito de la autopreferencia.

Pero no les molestaré a ustedes, porque no es necesario, describiendo el desarrollo de esta verdad; ni lo intentaré, porque tampoco es preciso encerrar a ustedes en algún antro oscuro, como la cueva que estedes llaman metafísica, y en la cual se lucubran e investigan los impulsos de los actos humanos. No es necesario. ¿Y por qué? Porque aun mi creencia en esa verdad, no me impide creer en cualquiera de las cosas que ustedes suponen que yo niego.

Sí, señores, admito la existencia del desinterés, en el sentido que ustedes le dan. Acepto la existencia de la filantropía —de la filantropía hasta un grado en que lo abarca todo—. ¡Hijos míos!, ¿qué otra cosa podría yo hacer que admitirlo? No tengo que ir muy lejos a buscarla. Sin ella, ¿cómo podrían haber existido tantos escritos que han precedido a esta carta? Convengo en la existencia de una disposición a la abnegación, ¿qué otra cosa puedo hacer? ¿Puedo, acaso, negar la realidad del trabajo de los tres días?

Sí, admito, no sólo la posible sino la efectiva existencia de un rey que se complace en cumplir con sus deberes, de un rey que, en toda ocasión, realiza sus máximos esfuerzos para procurar la felicidad y los intereses de su pueblo.

¡Oh, qué placentero es para mi corazón la imposibilidad de una recusación íntima a esas admisiones! ¡Pero, hijos míos!, en lo que se ha visto suceder generalmente y, por tanto, se presenta como más probable de acontecer, en esto únicamente, es lo que se funda toda práctica, si pretende hacerse digna de la fama de la prudencia.

—X I X—

¿Cuál es el idioma de la verdad sencilla? Que a pesar de todo lo que se ha dicho, el predominio general de la propia estimación sobre cualquiera otra clase de consideración, queda demostrado por todo lo que se ha hecho: o sea, que en el curso ordinario de la vida, en los sentimientos de los seres humanos de tipo común, el yo lo es todo, comparado con el cual, las demás personas, agregadas a todas las cosas juntas, no valen nada; y eso, aceptando, como quizás pueda serlo, que en un estado de extrema madurez de la sociedad se pueda encontrar, de vez en cuando, una mente de vastísima cultura y de amplitud de miras que, bajo el influjo de un estímulo extraordinario, haga el sacrificio del interés de su propia consideración en aras del interés social, en escala nacional; de esto no ha dejado de haber algún ejemplo; la virtud pública de esta naturaleza, razonablemente no puede considerarse, porque se toma muy frecuentemente como ejemplo de locura.

—X X—

En cada pecho humano, con excepción de entusiasmos raros y de otra duración, resultantes de algún fuerte estímulo o incitación, el interés de la propia consideración predomina sobre el interés social: el propio interés particular de cada persona, sobre los intereses de todas las demás personas juntas.

En los pocos casos en que, en todo el curso general de su vida, una persona sacrifica su propio interés individual al de cualquiera otra persona o personas, éstas serán algunas con las que esté relacionada por algún estrecho vínculo de simpatía doméstica o de otra índole particular; no a la totalidad o mayoría de los individuos que constituyen la comunidad política a la que él pertenece.

Si en cualquier comunidad política hay algunos individuos que, por constancia, prefieren los intereses de todos los demás miembros juntos al interés que forma la suma de sus propios intereses individuales y el de las pocas personas relacionadas, particularmente, con ellos, estos individuos de espíritu público serán tan escasos y, al mismo tiempo, tan imposible de distinguirse de los demás, que para cualquier objeto práctico, sin cometer un positivo error pueden no tenerse en cuenta.

—X X I—

Deberá dependerse siempre del principio de acción cuya influencia sea la más poderosa, constante, uniforme, permanente y más generalizada entre la humanidad. Ese principio es el interés personal; el sistema de economía que se construya sobre cualquiera otra base, se edifica sobre una base falsa.

—X X I I—

Entre todas las distintas especies de entidades psicológicas, cuyos nombres se encuentran en el **Cuadro de los Recortes de la Acción,** o en las Explicaciones que lleva adjuntas, los dos que, por decirlo así, son las raíces —las principales columnas o fundamentos de todas las demás—, la materia de que todas están expuestas — o los recipientes de esa sustancia, cualquiera que pueda ser la imagen física que se emplee para prestar ayuda, si es que no existencia al concepto—, se cree que serán, si es que ya no han sido **PLACERES Y DOLORES.** La existencia de ellos es motivo de experiencia constante y universal. Sin ninguno de los demás, éstos son susceptibles de adquirir una existencia efectiva, con tanta frecuencia como son inesperados; sin ellos, ninguno de todos los demás, jamás pudo tener, o haber tenido, existencia.

Cierto es que, cuando el asunto —en el caso en cuestión— es el de saber cuáles son los resortes de la acción que, en dicha ocasión han impulsado, o a cuya influencia ha estado expuesta la mente en cuestión, la especie de entidad psicológica que hay que descubrir, en primer lugar, es el motivo. Pero de la clase de motivo que ha estado actuando de este modo, sólo por referencias se puede tener una idea clara de la índole de placer o dolor que tiene por base ese motivo; es decir: del placer o el dolor, cuya idea y esperanza eventual, se considera que estuvo influyendo en la naturaleza del motivo. Una vez comprendido esto, se entiende al mismo tiempo el correspondiente interés; y si la causa operante, en cuestión, pertenece a la clase agraciada.



SOBRE LA LIBERTAD
(Introducción)

JOHN STUART MILL
(1806 – 1873)



INTRODUCCION

El objeto de este ensayo no es el llamado libre arbitrio, sino la libertad social o civil, es decir, la naturaleza y los límites del poder que puede ejercer legítimamente la sociedad sobre el individuo, cuestión que rara vez ha sido planteada y casi nunca ha sido discutida en términos generales, pero que influye profundamente en las controversias prácticas del siglo por su presencia latente, y que, según todas la probabilidades, muy pronto se hará reconocer como la cuestión vital del porvenir. Está tan lejos de ser nueva esta cuestión, que en cierto sentido ha dividido a la humanidad, casi desde las más remotas edades, pero en el estado de progreso en que los grupos más civilizados de la especie humana han entrado ahora, se presenta bajo nuevas condiciones y requiere ser tratada de manera diferente y más fundamental.

La lucha entre la libertad y la autoridad es el rasgo más saliente de esas partes de la Historia con las cuales llegamos antes a familiarizarnos, especialmente en las historias de Grecia, Roma e Inglaterra. Pero en la antigüedad esta disputa tenía entre los súbditos o algunas clases de súbditos y el Gobierno. Se entendía por libertad la protección contra la tiranía de los gobiernos políticos. Se consideraba que éstos (salvo en algunos gobiernos democráticos de Grecia), se encontraban necesariamente en una posición antagónica a la del pueblo que gobernaban. El Gobierno estaba ejercido por un hombre, una tribu o una casta que derivaba su autoridad del derecho de sucesión o de conquista, que en ningún caso contaba con el asentimiento de los gobernados y cuya supremacía los hombres no osaban, ni acaso tampoco deseaban, discutir, cualesquiera que fuesen las precauciones que tomaran contra su opresivo ejercicio. Se consideraba el poder de los gobernantes como necesario, pero también como altamente peligroso; como un arma que intentarían emplear tanto contra sus súbditos como contra los enemigos exteriores. Para impedir que los miembros más débiles de la comunidad fuesen devorados por los buitres, era indispensable que un animal de presa, más fuerte que los demás, estuviera encargado de contener a estos voraces animales. Pero como el rey de los buitres no estaría menos dispuesto que cualquiera de las arpías menores a devorar el rebaño, hacía falta estar constantemente a la defensiva contra su pico y sus garras. Por esto, el fin de los patriotas era fijar los límites del poder que al gobernante le estaba consentido ejercer sobre la comunidad, y esta limitación era lo que entendían por libertad. Se intentaba de dos maneras primera, obteniendo el reconocimiento de ciertas inmunidades llamadas libertades o derechos políticos, que el Gobierno no podía infringir sin quebrantar sus deberes, y cuya infracción, de realizarse, llegaba a justificar una resistencia individual y hasta una rebelión general. Un segundo posterior expediente fue el establecimiento de frenos constitucionales, mediante los cuales el consentimiento de la comunidad o de un cierto cuerpo que se suponía el representante de sus intereses, era condición necesaria para algunos de los actos más importantes del poder gobernante. En la mayoría de los países de Europa, el Gobierno ha estado más o menos ligado a someterse a la primera de estas restricciones. No ocurrió lo mismo con la segunda; y el llegar a ella, o cuando se la había logrado ya hasta un cierto punto, el lograrla completamente fue en todos los países el principal objetivo de los amantes de la libertad. Y mientras la Humanidad estuvo satisfecha con combatir a un enemigo por otro y ser gobernada por un señor a condición de estar más o menos eficazmente garantizada contra su tiranía, las aspiraciones de los liberales pasaron más adelante.

Llegó un momento, sin embargo, en el progreso de los negocios humanos en el que los hombres cesaron de considerar como una necesidad natural el que sus gobernantes fuesen un poder independiente, con un interés opuesto al suyo. Les pareció mucho mejor que los diversos magistrados del Estado fuesen sus lugartenientes o delegados revocables a su gusto. Pensaron que sólo así podrían tener completa seguridad de que no se abusaría jamás

en su perjuicio de los poderes de gobierno. Gradualmente esta nueva necesidad de gobernantes electivos y temporales se hizo el objeto principal de las reclamaciones del partido popular, en dondequiera que tal partido existió; y vino a reemplazar, en una considerable extensión, los esfuerzos precedentes para limitar el poder de los gobernantes. Como en esta lucha se trataba de hacer emanar el poder gobernante de la elección periódica de los gobernados, algunas personas comenzaron a pensar que se había atribuido una excesiva importancia a la idea de limitar el poder mismo. Esto (al parecer) fue un recurso contra los gobernantes cuyos intereses eran habitualmente opuestos a los del pueblo. Lo que ahora se exigía era que los gobernantes estuviesen identificados con el pueblo, que su interés y su voluntad no tendría necesidad de ser potegida contra su propia voluntad. No habría temor de que se tiranizase a sí misma. Desde el momento en que los gobernantes de una nación eran eficazmente responsables ante ella y fácilmente revocables a su gusto, podía confiarles un poder cuyo uso a ella misma correspondía dictar. Su poder era el propio poder de la nación concentrado y bajo una forma cómoda para su ejercicio. Esta manera de pensar, o acaso más bien de sentir, era corriente en la última generación del liberalismo europeo, y, al parecer, prevalece todavía en su rama continental. Aquellos que admiten algunos límites a lo que un Gobierno puede hacer (excepto si se trata de gobiernos tales que, según ellos, no deberían existir), se distinguen como brillantes excepciones, entre los pensadores políticos del continente. Una tal manera de sentir podría prevalecer actualmente en nuestro país, si no hubieran cambiado las circunstancias que en su tiempo la fortalecieron.

Pero en las teorías políticas y filosóficas, como en las personas, el éxito saca a la luz defectos y debilidades que el fracaso nunca hubiera mostrado a la observación. La idea de que los pueblos no tienen necesidad de limitar su poder sobre sí mismo podía parecer un axioma cuando el gobierno popular era una cosa acerca de la cual no se hacía más que soñar o cuya existencia se leía tan sólo en la historia de alguna época remota. Ni hubo de ser turbada esta noción por aberraciones temporales tales como las de la Revolución francesa, de las cuales las peores fueron obra de una minoría usurpadora y que, en todo caso, no se debieron a la acción permanente de las instituciones populares, sino a una explosión repentina y convulsiva contra el despotismo monárquico y aristocrático. Llegó, sin embargo, un momento en que una república democrática ocupó una gran parte de la superficie de la tierra y se mostró como uno de los miembros más poderosos de la comunidad de las naciones; y el gobierno electivo y responsable se hizo blanco de esas observaciones y críticas que se dirigen a todo gran hecho existente. Se vio entonces que frases como el "**poder sobre sí mismo**" y el "**poder de los pueblos sobre sí mismos**", no expresaban la verdadera situación de las cosas; el pueblo que ejerce el poder no es siempre el mismo pueblo sobre el cual es ejercido; y el "**gobierno de sí mismo**" de que se habla, no es el gobierno de cada uno por sí, sino el gobierno de cada uno por todos los demás. Además la voluntad del pueblo significa, prácticamente, la voluntad de la **porción** más numerosa o más activa del pueblo; de la mayoría o de aquellos que logran hacer aceptar como tal; el pueblo, por consiguiente, **puede desear oprimir a una parte de sí mismo**, y las precauciones son tan útiles contra esto como contra cualquier otro abuso del Poder. Por consiguiente, la limitación del poder de gobierno sobre los individuos no pierde nada de su importancia aun cuando los titulares del Poder sean regularmente responsables hacia la comunidad, es decir, hacia el partido más fuerte de la comunidad. Esta visión de las cosas, adaptándose por igual a la inteligencia de los pensadores que a la inclinación de esas clases importantes de la sociedad europea a cuyos intereses, reales o supuestos, es adversa la democracia, no ha encontrado dificultad para hacerse aceptar; y en la especulación política se incluye ya la "**tiranía de la mayoría**" entre los males, contra los cuales debe ponerse en guardia la sociedad.

Como las demás tiranías, esta de la mayoría fue al principio temida, y lo es todavía vulgarmente, cuando obra, sobre todo, por medio de actos de las autoridades públicas. Pero las personas reflexivas se dieron cuenta de que cuando es la sociedad misma el tirano —la sociedad colectivamente, respecto de los individuos aislados que la componen— sus medios de tiranizar no están limitados a los actos que puede realizar por medio de sus funcionarios políticos. La sociedad puede ejecutar, y ejecuta, sus propios decretos; y si dicta malos decretos, en vez de buenos, o si los dicta a propósito de cosas en las que no debería mezclarse, ejerce una tiranía social más formidable que muchas de las opresiones políticas, ya que si bien, de ordinario, no tiene a su servicio penas tan graves, deja menos medios de escapar a ella, pues penetra mucho más en los detalles de la vida y llega a encadenar el alma. Por esto no basta la protección contra la tiranía del magistrado. Se necesita también protección contra la tiranía de la opinión y sentimiento prevalecientes; contra la tendencia de la sociedad a imponer, por medios distintos de las penas civiles, sus propias ideas y prácticas como re-

glas de conducta a aquellos que disientan de ellas; a ahogar el desenvolvimiento y, si posible fuera, a impedir la formación de individualidades originales y a obligar a todos los caracteres a moldearse sobre el suyo propio.

Hay un límite a la intervención legítima de la opinión colectiva en la independencia individual: encontrarle y defenderle contra toda invasión es tan indispensable a una buena condición de los asuntos humanos, como la protección contra el despotismo político.

Pero si esta proposición, en términos generales, es casi incontestable, la cuestión práctica de colocar el límite —como hacer el ajuste exacto entre la independencia individual y la intervención social— es un asunto en el que casi todo está por hacer. Todo lo que da algún valor a nuestra existencia, depende de la restricción impuesta a las acciones de los demás. Algunas reglas de conducta debe, pues, imponer, en primer lugar, la ley, y la opinión, después, para muchas cosas a las cuales puede alcanzar la acción de la ley. En determinar lo que deben ser estas reglas consiste la principal cuestión en los negocios humanos; pero si exceptuamos algunos de los casos más salientes, es aquellas hacia cuya solución menos se ha progresado.

No hay dos siglos, ni escasamente dos países, que hayan llegado, respecto de esto, a la misma conclusión; y la conclusión de un siglo o de un país es causa de admiración para otro. Sin embargo, las gentes de un siglo o país dado no sospechan que la cuestión sea más complicada de lo que sería si se tratase de un asunto sobre el cual la especie humana hubiera estado siempre de acuerdo. Las reglas que entre ellos prevalecen les parecen evidentes y justificadas por sí mismas.

Esta completa y universal ilusión es uno de los ejemplos de la mágica influencia de la costumbre, que no es sólo, como dice el proverbio, una segunda naturaleza, sino que continuamente está usurpando el lugar de la primera. El efecto de la costumbre, impidiendo que se promueva duda alguna respecto a las reglas de conducta impuestas por la humanidad a cada uno, es tanto más completo cuanto que sobre este asunto no se cree necesario dar razones ni a los demás ni a uno mismo. La gente acostumbra a creer, y algunos que aspiran al título de filósofos la animan en esa creencia, que sus sentimientos sobre asuntos de tal naturaleza valen más que las razones, y las hacen innecesarias. El principio práctico que la guía en sus opiniones sobre la regulación de la conducta humana es la idea existente en el espíritu de cada uno, de que debería obligarse a los demás a obrar según el gusto suyo y de aquellos con quienes él simpatiza. En realidad nadie confiesa que el regulador de su juicio es su propio gusto; pero toda opinión sobre un punto de conducta que no esté sostenida por razones sólo puede ser mirada como una preferencia personal; y si las razones, cuando se alegan, consisten en la mera apelación a una preferencia semejante experimentada por otras personas, no pasa todo de ser una inclinación de varios, en vez de ser la de uno solo. Para un hombre ordinario, sin embargo, su propia inclinación así sostenida no es sólo una razón perfectamente satisfactoria, sino la única que, en general, tiene para cualquiera de sus nociones de moralidad, gusto o conveniencias, que no estén expresamente inscritas en su credo religioso; y hasta su guía principal en la interpretación de éste. Por tanto, las opiniones de los hombres sobre lo que es digno de alabanza o merecedor de condena están afectadas por todas las diversas causas que influyen sobre sus deseos respecto a la conducta de los demás, causas tan numerosas como las que determinan sus deseos sobre cualquier otro asunto. Algunas veces su razón; en otros tiempos sus prejuicios o sus supersticiones; con frecuencia sus afecciones sociales; no pocas veces sus tendencias anti-sociales, su envidia o sus celos, su arrogancia o su desprecio; pero lo más frecuentemente sus propios deseos y temores, su legítimo o ilegítimo interés. En dondequiera que hay una clase dominante, una gran parte de la moralidad del país emana de sus intereses y de sus sentimientos de clase superior. La moral, entre los espartanos y los ilotas, entre los plantadores y los negros, entre los príncipes y los súbditos, entre los nobles y los plebeyos, entre los hombres y las mujeres, ha sido en su mayor parte criatura de esos intereses y sentimientos de clase: y las opiniones así engendradas reobran a su vez sobre los sentimientos morales de sus miembros de la clase dominante en sus recíprocas relaciones. Por otra parte, donde una clase, en otro tiempo dominante, ha perdido su predominio, o bien donde este predominio se ha hecho impopular, los sentimientos morales que prevalecen están impregnados de un impaciente disgusto contra la superioridad. Otro gran principio determinante de las reglas de conducta impuestas por las leyes o por la opinión, tanto respecto a los actos como respecto a las opiniones, ha sido el servilismo de la especie humana hacia las supuestas preferencias o aversiones de sus señores temporales o de sus dioses. Este servilismo, aunque esencialmente egoísta, no es hipócrita, y ha hecho nacer genuinos sentimientos de horror; él ha llevado a los hombres a quemar nigromantes y herejes. Entre tantas viles influencias, los intereses eviden-

tes y generales de la sociedad han tenido, naturalmente, una parte, y una parte importante en la dirección de los sentimientos morales: menos, sin embargo, por su propio valor que como una consecuencia de las simpatías que crecieron a su alrededor; simpatías y antipatías que, teniendo poco o nada que ver con los intereses de la sociedad, han dejado sentir su fuerza en el establecimiento de los principios morales.

Así los gustos o disgustos de la sociedad o de alguna poderosa porción de ella, son los que principal y prácticamente han determinado las reglas impuestas a la general observancia con la sanción de la ley o de la opinión.

Y, en general, aquellos que en ideas y sentimientos estaban más adelantados que la sociedad, han dejado subsistir en principio, intacto, este estado de cosas, aunque se hayan podido encontrar en conflicto con ella en algunos de sus detalles. Se han preocupado más de saber qué es lo que a la sociedad debía agradar o no que de averiguar si sus preferencias o repugnancias debían o no ser ley para los individuos. Han preferido procurar el cambio de los sentimientos de la humanidad en aquello en que ellos mismos eran herejes, a hacer causa común con los herejes, en general, para la defensa de la libertad. El caso de la fe religiosa es el único en que todos, parte de individualidades aisladas, se ha adoptado premeditadamente un criterio elevado y se le ha mantenido con constancia: un caso instructivo en muchos aspectos, y no en el que menos en aquel en que representa uno de los más notables ejemplos de la fabilidad de lo que se llama el sentido moral, pues el *odium theologicum* en un devoto sincero es uno de los casos más inequívocos de sentimiento moral. Los que primero se liberaron del yugo de lo que se llamó Iglesia Universal estuvieron, en general, tan poco dispuestos como la misma iglesia a permitir la diferencia de opiniones religiosas. Pero cuando el fuego de la lucha se apagó, sin dar victoria completa a ninguna de las partes, y cada iglesia o secta se vió obligada a limitar sus esperanzas y a retener la posesión del terreno ya ocupado, las minorías, viendo que no tenían probabilidades de convertirse en mayorías, se vieron forzadas a solicitar autorización para disentir de aquellos a quienes no podían convertir. Según esto, los derechos del individuo contra la sociedad fueron afirmados sobre sólidos fundamentos de principio, casi exclusivamente en este campo de batalla, y en él fue abiertamente controvertida la pretensión de la sociedad de ejercer autoridad sobre los disidentes. Los grandes escritores a los cuales debe el mundo la libertad religiosa que posee, han afirmado la libertad de conciencia como un derecho inviolable y han negado, absolutamente, que un ser humano puede ser responsable ante otros por su creencia religiosa. Es tan natural, sin embargo, a la humanidad la intolerancia en aquello que realmente le interesa, que la libertad religiosa no ha tenido realización práctica en casi ningún sitio, excepto donde la indiferencia que no quiere ver turbada su paz por querellas teológicas ha echado su peso en la balanza. En las mentes de casi todas las personas religiosas, aun en los países más tolerantes, no es admitido sin reservas el deber de la tolerancia. Una persona transigirá con un disidente en materia de gobierno eclesiástico, pero en materia de dogma; otra, puede tolerar a todo el mundo, menos a un papista o un unitario; otra, a todo el que crea en una religión revelada; unos cuantos, extenderán un poco más su caridad pero se detendrán en la creencia en Dios y en la vida futura. Allí donde el sentimiento de la mayoría es sincero e intenso se encuentra poco abatida su pretensión a ser obedecido.

En Inglaterra, debido a las peculiares circunstancias de nuestra historia política, aunque el yugo de la opinión es acaso más pesado, el de la ley es más ligero que en la mayoría de los países de Europa; y hay un gran recelo contra la directa intervención del legislativo, o el ejecutivo, en la conducta privada, no tanto por una justificada consideración hacia la independencia individual como por la costumbre, subsistente todavía, de ver en el Gobierno el representante de un interés opuesto al público. La mayoría no acierta todavía a considerar el poder del Gobierno como su propio poder, ni sus opiniones como las suyas propias. Cuando lleguen a eso, la libertad individual se encontrará tan expuesta a invasiones del Gobierno como ya lo está hoy a invasiones de la opinión pública. Más, sin embargo, como existe un fuerte sentimiento siempre dispuesto a salir al paso de todo intento de control legal de los individuos, en cosas en que hasta entonces no habían estado sujetas a él, y esto lo hace con muy poco discernimiento en cuanto a si la materia está o no dentro de la esfera del legítimo control legal, resulta que ese sentimiento, altamente laudable en conjunto, es con frecuencia tan inoportunamente aplicado como bien fundamentado en los casos particulares de su aplicación.

Realmente no hay un principio generalmente aceptado que permita determinar de un modo normal y ordinario la propiedad o impropiedad de la intervención del Gobierno. Cada uno decide según sus preferencias personales. Unos, en cuanto ven

un bien que hacer o un mal que remediar instigarían voluntariamente al Gobierno para que emprendiese la tarea; otros, prefieren soportar casi todos los males sociales antes que aumentar la lista de los intereses humanos susceptibles de control gubernamental. Y los hombres se colocan de un lado o del otro, según la dirección general de sus sentimientos, el grado de interés que sienten por la cosa especial que el Gobierno la haría como ellos prefiriesen, pero muy rara vez en vista de una opinión permanente en ellos, en cuanto a qué cosas son propias para ser hechas por un Gobierno. Y en mi opinión, la consecuencia de esta falta de regla o principio es que tan pronto es un partido el que yerra como el otro; con la misma frecuencia y con igual impropiedad se invoca y se condena la intervención del Gobierno.

El objeto de este ensayo es afirmar un sencillo principio destinado a regir absolutamente las relaciones de la sociedad con el individuo en lo que tengan de compulsión o control, ya sean los medios empleados la fuerza física en forma de penalidades legales o la coacción moral de la opinión pública. Este principio consiste en afirmar que el único fin por el cual es justificable que la humanidad, individual o colectivamente, se entremeta en la libertad de acción de uno cualquiera de sus miembros, es la propia protección. Que la única finalidad por la cual el poder puede, con pleno derecho, ser ejercido sobre un miembro de una comunidad civilizada contra su voluntad, es evitar que perjudique a los demás. Su propio bien, físico o moral, no es justificación suficiente. Nadie puede ser obligado justificadamente a realizar o no realizar determinados actos, porque eso fuera mejor para él, porque le haría feliz, porque, en opinión de los demás, hacerlo sería más acertado o más justo. Estas son buenas razones para discutir, razonar y persuadirle, pero no para obligarle o causarle algún perjuicio si obra de manera diferente. Para justificar esto sería preciso pensar que la conducta de la que se trata de disuadirle producía un perjuicio a algún otro. La única parte de la conducta de cada uno por la que él es responsable ante la sociedad es la que se refiere a los demás. En la parte que le concierne meramente a él, su independencia es, de derecho, absoluta. Sobre sí mismo, sobre su propio cuerpo y espíritu, el individuo es soberano.

Casi es innecesario decir que esta doctrina es sólo aplicable a seres humanos en la madurez de sus facultades. No hablamos de los niños ni de los jóvenes que no hayan llegado a la edad que la ley fije como la de la plena masculinidad o femineidad. Los que están todavía en una situación que exige sean cuidados por otros, deben ser protegidos contra sus propios actos, tanto como contra los daños exteriores. Por la misma razón podemos prescindir de considerar aquellos estados atrasados de la sociedad en los que la misma raza puede ser considerada como en su minoría de edad. Las primeras dificultades en el progreso espontáneo son tan grandes que es difícil poder escoger los medios para vencerlas; y un gobernante lleno de espíritu de mejoramiento está autorizado para emplear todos los recursos mediante los cuales pueda alcanzar un fin, quizá inaccesible de otra manera. El despotismo es un modo legítimo de gobierno tratándose de bárbaros, siempre que su fin sea su mejoramiento, y que los medios se justifiquen por estar actualmente encaminados a ese fin. La libertad, como un principio, no tiene aplicación a un estado de cosas anterior al momento en que la humanidad se hizo capaz de mejorar por la libre y pacífica discusión. Hasta entonces, no hubo para ella más que la obediencia implícita a un Akbar o un Carlomagno, si tuvo la fortuna de encontrar alguno. Pero tan pronto como la humanidad alcanzó la capacidad de ser guiada hacia su propio mejoramiento por la convicción o la persuasión (largo período desde que fue conseguida en todas las naciones, del cual debemos preocuparnos aquí), la compulsión, bien sea en la forma directa, bien en la de penalidades por inobservancia, no es ya admisible como un medio para conseguir un propio bien, y sólo es justificable para la seguridad de los demás.

Debe hacerse constar que prescindo de toda ventaja que pudiera derivarse para mi argumento de la idea abstracta de lo justo como de cosa independiente de la utilidad. Considero la utilidad como la suprema apelación en las cuestiones éticas; pero la utilidad, en su más amplio sentido, fundada en los intereses permanentes del hombre como un ser progresivo. Estos intereses autorizan, en mi opinión, el control externo de la espontaneidad individual sólo respecto a aquellas acciones de cada uno que hacen referencia a los demás. Si un hombre ejecuta un acto perjudicial a los demás. hay un motivo para castigarle, sea por la ley, sea, donde las penalidades legales no puedan ser aplicadas, por la general desaprobación. Hay también muchos actos beneficiosos para los demás a cuya realización puede un hombre ser justamente obligado, tales como atestiguar ante un tribunal de justicia, tomar la parte que le corresponda en la defensa común o en cualquier otra obra general necesaria al interés de la sociedad de cuya protección goza; así como también la de ciertos actos de beneficencia individual como salvar la vida de un semejante o proteger al indefenso contra los malos tratos, cosas cuya rea-

lización constituye en todo momento el deber de todo hombre, y por cuya inejecución puede hacérsele, muy justamente, responsable ante la sociedad. Una persona puede causar daño a otras no sólo por su acción, sino por su omisión, y en ambos casos debe responder ante ella del perjuicio. Es verdad que el último exige un esfuerzo de compulsión mucho más prudente que el primero. Hacer a uno responsable del mal que haya causado a otro es la regla general; hacerle responsable por no haber prevenido el mal. es comparativamente, la excepción. Sin embargo, hay muchos casos bastante claros y bastante graves para justificar la excepción. En todas las cosas que se refieren a las relaciones externas del individuo, éste es, *de jure*, responsable ante aquellos cuyos intereses fueron atacados, y si necesario fuera, ante la sociedad, como su protectora. Hay, con frecuencia, buenas razones para no exigirle esta responsabilidad; pero tales razones deben surgir de las especiales circunstancias del caso, bien sea por tratarse de uno en el cual haya probabilidades de que el individuo proceda mejor abandonado a su propia discreción que sometido a una cualquiera de las formas de control que la sociedad pueda ejercer sobre él, bien sea porque el intento de ejercer este control produzca otros males más grandes que aquellos que trata de prevenir. Cuando razones tales impidan que la responsabilidad sea exigida, la conciencia del mismo agente debe ocupar el lugar vacante del juez y proteger los intereses de los demás que carecen de una protección externa, juzgándoles con la mayor rigidez, precisamente porque el caso no admite ser sometido al juicio de sus semejantes.

Pero hay una esfera de acción en la cual la sociedad, como distinta del individuo, no tiene, si acaso, más que un interés indirecto, comprensiva de toda aquella parte de la vida y conducta del individuo que no afecta más que a él mismo, o que si afecta también a los demás, es sólo por una participación libre, voluntaria y reflexivamente consentida por ellos. Cuando digo a él mismo quiero significar directamente y en primer lugar; pues todo lo que afecta a uno puede afectar a otros a través de él, y ya será ulteriormente tomada en consideración la objeción que en esto puede apoyarse. Esta es, pues, la razón propia de la libertad humana. Comprende, primero, el dominio interno de la conciencia; exigiendo la libertad de conciencia en el más comprensivo de sus sentidos; la libertad de pensar y sentir, la más absoluta libertad de pensamiento y sentimiento sobre todas las materias, practicas o especulativas, científicas, morales o teológicas. La libertad de expresar y publicar las opiniones puede parecer que cae bajo un principio diferente por pertenecer a esa parte de la conducta de un individuo que se relaciona con los demás; pero teniendo casi tanta importancia como la misma libertad de pensamiento y descansando en gran parte sobre las mismas razones, es prácticamente inseparable de ella. En segundo lugar, la libertad humana exige libertad en nuestos gustos y en la determinación de nuestros propios fines; libertad para trazar el plan de nuestra vida según nuestro propio carácter de obrar como queramos, sujetos a las consecuencias de nuestros actos, sin que nos lo impidan nuestros semejantes en tanto no les perjudiquemos, aun cuando ellos puedan pensar que nuestra conducta es loca, perversa o equivocada. En tercer lugar, de esta libertad de cada individuo se desprende la libertad, dentro de los mismos límites, de asociación entre individuos: libertad de reunirse para todos los fines que no sean perjudicar a los demás; y en el supuesto de que las personas que se asocian sean mayores de edad y no vayan forzadas ni engañadas.

No es libre ninguna sociedad, cualquiera que sea su forma de gobierno, en la cual estas libertades no estén respetadas en su totalidad; y ninguna es libre por completo si no están en ella absoluta y plenamente garantizadas. La unica libertad que merece este nombre es la de buscar nuestro propio bien, por nuestro camino propio, en tanto no privemos a los demás del suyo o les impidamos esforzarse por conseguirlo. Cada uno es el guardián natural de su propia salud, sea física, mental o espiritual. La humanidad sale más ganancioso consintiendo a cada cual vivir a su manera que obligándoles a vivir a la manera de los demás.

Aunque esta doctrina no es nueva, y a alquien puede parecerle evidente por sí misma. no existe ninguna otra que más directamente se oponga a la tendencia general de la opinión y la práctica reinantes. La sociedad ha empleado tanto esfuerzo en tratar (según sus luces) de obligar a las gentes a seguir sus nociones respecto de perfección individual, como en obligarles a seguir las relativas a la perfección social. Las antiguas repúblicas se consideraban con título bastante para reglamentar, por medio de la autoridad pública, toda la conducta privada, fundándose en que el Estado tenía profundo interés en la disciplina corporal y mental de cada uno de los ciudadanos, y los filósofos apoyaban esta pretensión; modo de pensar que pudo ser admisible en pequeñas repúblicas rodeadas de poderosos enemigos, en peligro constante de ser subvertidas por ataques exteriores y conmociones internas, y a las cuales podía fácilmente ser fatal un corto período de relajación en la energía y propia domi-

nación, lo que no les permitía esperar los saludables y permanentes efectos de la libertad. En el mundo moderno, la mayor extensión de las comunidades políticas y, sobre todo, la separación entre la autoridad temporal y la espiritual (que puso la dirección de la conciencia de los hombres en manos distintas de aquellas que inspeccionaban sus asuntos terrenos), impidió una intervención tan fuerte de la ley en los detalles de la vida privada; pero el mecanismo de la represión moral fue manejado más vigorosamente contra las discrepancias de la opinión reinante en lo que afectaba a la conciencia individual que en materias sociales; la religión, el elemento más poderoso de los que han intervenido en la formación del sentimiento moral, ha estado casi siempre gobernada, sea por la ambición de una jerarquía que aspiraba al control sobre todas las manifestaciones de la conducta humana, sea por el espíritu del puritanismo. Y algunos de estos reformadores que se han colocado en la más irreductible oposición a las religiones del pasado, no se han quedado atrás, ni de las iglesias, ni de las sectas, al afirmar el derecho de dominación espiritual, especialmente M. Comte, en cuyo sistema social, tal como se expone en su **Traité de Politique Positive**, se tiende (aunque más bien por medios morales que legales) a un despotismo de la sociedad sobre el individuo, que supera todo lo que puede contemplarse en los ideales políticos de los más rígidos ordenancistas, entre los filósofos antiguos.

Aparte de las opiniones peculiares de los pensadores individuales, hay también en el mundo una grande y creciente inclinación a extender indebidamente los poderes de la sociedad sobre el individuo, no sólo por la fuerza de la opinión, sino también por la de la legislación; y como la tendencia de todos los cambios que tienen lugar en el mundo es a fortalecer la sociedad y disminuir el poder del individuo, esta intromisión no es uno de los males que tiendan a desaparecer espontáneamente, sino que, por el contrario, se hará más y más formidable cada día. Esta disposición del hombre, sea como gobernante o como ciudadano, a imponer sus propias opiniones e inclinaciones como regla de conducta para los demás, está tan enérgicamente sostenida por algunos de los mejores y algunos de los peores sentimientos inherentes a la naturaleza humana que casi nunca se contiene si no es por falta de poder; y como el poder no declina, sino que crece, debemos esperar, a menos que se levante contra el mal una fuerte barrera de convicción moral, que en las presentes circunstancias del mundo hemos de verle aumentar.

Será conveniente para el argumento que en vez de entrar, desde luego, en la tesis general, nos limitemos en el primer momento a una sola rama de ellas, respecto de la cual el principio aquí establecido es, si no completamente, por lo menos hasta un cierto punto. admitido por las opiniones corrientes.

Esta rama es la libertad de pensamiento, de la cual es imposible separar la libertad conexa de hablar y escribir. Aunque estas libertades, en una considerable parte integran la moralidad política de todos los países que profesan la tolerancia religiosa y las instituciones libres, los principios, tanto filosóficos como prácticos, en los cuales se apoyan, no son tan familiares a la opinión general ni tan completamente apreciados aún por muchos de los conductores de la opinión como podría esperarse. Estos principios, rectamente entendidos, son aplicables con mucha mayor amplitud de la que exige un solo aspecto de la materia, y una consideración total de esta parte de la cuestión será la mejor introducción para lo que ha de seguir. Espero me perdonen aquellos que nada nuevo encuentren en lo que voy a decir, por aventurarme a discutir una vez más un asunto que con tanta frecuencia ha sido discutido desde hace tres siglos.



IDEOLOGIA ALEMANA
TESIS SOBRE FEUERBACH
DAS KAPITAL

KARL MARX

(1818 – 1883)



LA IDEOLOGIA ALEMANA[1]

I. Frente a la Ideología Neohegeliana.

Hasta sus últimos esfuerzos, la crítica alemana no ha abandonado el terreno de la filosofía. Lejos de dedicarse a examinar las bases generales de la filosofía, se ha limitado exclusivamente a plantearse preguntas derivadas todas ellas de un sistema filosófico determinado, el sistema hegeliano. Y no es solamente en las respuestas, sino en las propias preguntas, donde hay mixtificación. Esta dependencia de Hegel es el motivo por el cual no encontraremos ni uno solo de estos críticos haciendo algún intento de crítica de conjunto del sistema hegeliano, por más que todos y cada uno de ello juren con insistencia haber sobrepasado a Hegel. La polémica que se llevan entre ellos y contra Hegel se limita a aislar individualmente un determinado aspecto del sistema hegeliano y utilizado para combatir el sistema entero, y también unos aspectos aislados por otros. Se empieza escogiendo categorías hegelianas puras, inconfundibles, tales como la substancia, la conciencia de sí; más tarde se profanan estas categorías con términos más temporales, como el "**género**", el único, el hombre, etc.

Toda la crítica filosófica alemana, de Straus a Stirner, se limita a la crítica de las representaciones religiosas. Se parte en verdad, de la religión y de la teología propiamente dicha. Aquello que era identificado por conciencia religiosa, por representación religiosa, recibió muy pronto diferentes determinaciones. Consistió el progreso en subordinar también el círculo de las representaciones religiosas o teológicas a las representaciones metafísicas, políticas, jurídicas, morales y otras que se pretendía predominantes; se proclamó también que la conciencia política, jurídica y moral es una conciencia religiosa o teológica, y que el hombre político, jurídico y moral, "**el hombre**" en definitiva, es religioso. Se postuló el dominio de la religión. Y, paso a paso, se declaró que cualquier relación dominante era una relación religiosa, hasta convertirla en culto: culto del derecho, culto del Estado, etc. Se entronizó el dogma y la fe en el dogma. El mundo fue canonizado en medida cada vez más extensa hasta que el venerable san Max[2] pudo canonizarlo en bloque y liquidarlo así de una vez para siempre.

Los viejos hegelianos habían **comprendido** cualquier cosa desde el momento que la habían podido incluir en una categoría de la lógica hegeliana. Los neohegelianos lo criticaron todo, substituyendo cada cosa por representaciones religiosas o bien proclamándola teológica. Nuevos y viejos hegelianos están de acuerdo en creer, dentro del mundo existente, en el reino de la religión de los conceptos y de lo universal. Toda la diferencia consiste en el hecho de que unos combaten como una usurpación este dominio que los otros celebran como legítimo.

Entre los neohegelianos, las representaciones, las ideas, los conceptos, en una palabra, los productos de la conciencia, que ellos mismos han promovido a la autonomía, pasan por cadenas reales de los hombres, con el mismo título con que son proclamados como vínculos reales de la sociedad humana por los viejos hegelianos. No sería necesario decir, entonces, que los neohegelianos han de luchar únicamente contras estas ilusiones de la conciencia. Como que, en su imaginación, las relaciones humanas y los hechos y las actitudes, las cadenas y los límites sólo son productos de la concien-

---

1. *El original alemán quedo redactado en 1845 y no fue impreso hasta 1926.*
2. *Alusión a Max Stirner.*

cia, los neohegelianos, lógicos consigo mismos, proponen a los hombres este postulado moral: cambiar la conciencia actual por una conciencia humana, crítica o egoista y, haciéndolo así, abolir sus límites. Una tal forma de exigir la transformación de la conciencia equivale a interpretar diferentemente aquello que existe, es decir, a aceptarlo por medio de una interpretación modificada. A despecho de sus frases pomposas y que, según ellos pretenden, **"conmueven el mundo"**, los ideólogos de la escuela neohegeliana resultan los más firmes conservadores. Los más jóvenes entre ellos han escogido una expresión exacta para calificar su actividad, declarando que luchan únicamente contra una **"fraseología"**. Pero olvidan que, por su parte, no oponen otra cosa que fraseología a fraseología, y que realmente no luchan poco ni mucho contra el mundo que existe, sino que se limitan a combatir su fraseología. Los únicos resultados obtenidos con esta crítica filológica fueron algunos esclarecimientos en historia religiosa, y aun desde un punto de vista bien estrecho sobre el cristianismo; todo el resto de sus afirmaciones no son más que nuevas maneras de adornar sus pretensiones de habernos proveído de unos descubrimientos de proporción histórica mediante estas aclaraciones insignificantes.

Ninguno, ni uno solo de esos filósofos tuvo la idea de preguntarse cuál era el vínculo entre la filosofía alemana y la realidad alemana, el lazo entre su crítica y su propio medio material.

II. La vida real determina la conciencia.

Las premisas de que partimos no son bases arbitrarias, ni dogmas; son bases reales que sólo en imaginación podemos abstraer. Son los individuos reales, su actividad y sus condiciones materiales de vida, tanto las que encontraron ya preparadas como las que han podido crear con el propio esfuerzo. Estas bases son, pues, comprobables por vía puramente empírica.

La condición indispensable para cualquier historia humana es, naturalmente, la existencia de individuos humanos vivos. El primer hecho a establecer es, pues, la constitución física de estos individuos y la situación en la cual ésta los deja frente a la naturaleza. No podemos hacer aquí, naturalmente, un estudio a fondo sobre la constitución física del hombre, ni sobre las condiciones naturales —geológicas, orográficas, hidrográficas, climáticas y otras— que la tierra le ofrece. Toda historia ha de partir de estas bases naturales y de su modificación por el esfuerzo humano durante su transcurso.

Podemos distinguir los hombres de los animales por la conciencia, por la religión y por todo aquello que se quiera. Ellos mismos empiezan a distinguirse de los animales en el momento que empiezan a **producir** sus medios de existencia, paso hacia delante determinado por la propia constitución física. Dedicándose a la producción de estos medios de existencia, los hombres edifican indirectamente su propia vida material.

La forma según la cual los hombres llevan a término esta producción depende, primeramente, de la naturaleza de los medios ya puestos a su disposición y que les es preciso reproducir. Conviene no considerar esta actividad sólo como una reproducción de la existencia física de los individuos; representa ya una forma determinada de la actividad de estos individuos, una forma establecida de manifestar su vida, un **modo de vida** fijado. La manera como los individuos manifiestan su vida, refleja exactamente lo que son. Lo que son coincide, pues, con su producción, tanto en aquello **que** producen como en la forma **con que** lo producen. Lo que son los individuos depende, pues, de las condiciones materiales de su producción.

Esta producción aparece sólo con el **crecimiento de la población**. Presupone, por su parte, el establecimiento de **relaciones** entre los individuos. La forma de estas relaciones queda condicionada, a su vez, por la producción (. . .).

El hecho es, por tanto, que determinados individuos, productivamente activos en un modo determinado, entran en unas relaciones sociales y políticas determinadas. La observación empírica ha de mostrar en los hechos de cada caso individual, sin mixtificación o especulación, la conexión de la estructura social y política con la producción. La estructura social y el Estado surgen continuamente del proceso vital de individuos determinados, pero no tal como estos individuos son representados en la propia imaginación o en la de otros, sino tal como son en **realidad**, es decir, cómo actúan, producen materialmente y operan sobre unas bases y dentro de unas condiciones y unos límites materiales determinados e independientes de su voluntad.

La producción de ideas, de concepciones y de conciencia queda en principio directamente e íntimamente muy ligada con la actividad material y relación material de los hombres; es el lenguaje de la vida real. Las representaciones, el pensamiento y la relación intelectual de los hombres aparecen aún, en esta etapa, como la emanación directa de su comportamiento material. Igual sucede con la pro-

ducción intelectual, tal como es representada por el lenguaje de la política, de las leyes, de la moral, de la religión, de la metafísica, etc., de todo un pueblo. Son los hombres los que producen sus representaciones, sus ideas, etc., pero los hombres reales, activos, condicionados para un desarrollo determinado de sus fuerzas productivas y de las relaciones correspondientes, hasta las formas más vastas que puedan tener. La conciencia no puede ser nada más que el ser consciente y el ser de los hombres es su proceso real de la vida. Si en toda ideología los hombres y sus relaciones nos aparecen invertidas como en una cámara obscura, el fenómeno es debido a su proceso histórico de vida, de la misma manera que la inversión de los objetos en la retina es debida a su proceso de vida físico.

En contraste directo con la filosofía alemana, que desciende del cielo a la tierra, ascendemos aquí de la tierra al cielo. Dicho de otro modo, no partimos de lo que los hombres dicen, se imaginan y representan, ni de aquello que son según las palabras, el pensamiento, la imaginación y la representación de los otros, para llegar a los hombres de carne y hueso; no es así; partimos de los hombres en la actividad real, a partir de su proceso de vida real, mostramos los desarrollos, reflejos y repercusiones ideológicas de este proceso vital. Los fantasmas del cerebro humano sus sublimaciones necesarias del proceso material de la vida de los hombres, el cual puede ser empíricamente constatado y reposa sobre bases materiales. La moral, la religión, la metafísica y toda otra ideología, juntamente con las formas de conciencia correspondientes, pierden con este hecho cualquier apariencia de existencia autónoma. No tiene historia, no tienen desarrollo; son los hombres los que, desarrollando su producción material y sus relaciones materiales, modifican juntamente con su existencia real el propio pensamiento y los productos del propio pensamiento. No es nunca la conciencia lo que determina la vida real, sino que es la vida real aquello que determina la conciencia. Desde el primer punto de vista, se parte de la conciencia como si fuese el individuo viviente; desde el segundo, correspondiente a la vida real, se parte de los individuos vivos, reales y concretos y la conciencia es considerada únicamente como su conciencia.

III. Pérdida de sentido de la filosofía.

Esta forma de considerar las cosas no deja de tener sus presupuestos. Parte de bases reales y no las abandona ni un solo momento. Pero son unas bases constituidas por los mismos hombres, no aislados ni estáticos de algún modo imaginario, sino presos dentro de su proceso y afán de desarrollo real en determinadas ocasiones, un desarrollo empíricamente visible. Cuando se examina este proceso de actividad viral, la historia deja de ser un montón de hechos sin vida —caso de los empiristas, aún abstractos— o una actividad ilusoria de sujetos imaginarios — caso de los idealistas.

Donde acaba la especulación y donde se examina la vida real es allí donde la ciencia real, positiva, el análisis de la actividad práctica del proceso de desarrollo práctico de los hombres. Desaparece la fraseología sobre la conciencia y es reemplazada por el conocimiento real. La filosofía como actividad independiente pierde su medio de existencia con el estudio de la realidad; podrá ponerse en lo alto, en lugar de ella, una síntesis, en el mejor de los casos, de los resultados más generales que sea posible abstraer a través de un estudio del desarrollo histórico de los hombres. Aisladas y separadas de la historia real, estas abstracciones no tienen el más pequeño valor. Solo pueden servir para facilitar la clasificación de materiales históricos, para indicar el orden sucesivo de sus hechos. Pero no nos dan nunca, como pretende la filosofía, una receta o esquema que nos permita distinguir claramente las diferentes épocas históricas. Por el contrario, las dificultades empiezan cuando nos proponemos examinar y ordenar el material — de época pasada o reciente — y representar la realidad. La eliminación de estas dificultades depende de premisas que nos es imposible desarrollar aquí, y que hay que buscarlas en el estudio del proceso de vida real y de la actividad de los individuos de cada época. Vamos a tomar ahora algunas de estas abstracciones y las utilizaremos respecto a la ideología, explicándolas con ejemplos históricos (. . .) .

Con los alemanes privados de todo presupuesto, es preciso afirmar, ante todo, el presupuesto de toda existencia humana, y por lo tanto, de toda la historia: que los hombres han de poder vivir para poder hacer historia. Pero resulta primordial e indispensable para vivir poder beber, comer, alojarse, vestir y aún algunas cosas más. El primer hecho es, pues, la producción de los medios que permiten satisfacer estas necesidades; la producción de la vida material en sí es, verdaderamente, un hecho histórico, una condición fundamental de toda la historia que aún hoy, como hace miles y miles de años, es preciso realizar cada día, cada hora, sólo para mantener a los hombre en vida. Hasta cuando la realidad necesaria es reducida a un bastón, al mí-

nimo estricto como es el caso de san Bruno[3], implica actividad productora de aquel bastón. Resulta así que la primera exigencia de toda concepción histórica consiste en observar este hecho fundamental y tenerlo en cuenta en toda su importancia y extensión. Es cosa sabida que los alemanes no lo han hecho nunca; se han encontrado, pues, sin ninguna base terrestre para la historia. Los ingleses y los franceses han visto bajo un ángulo muy estrecho la relación entre este hecho y aquello que llaman historia, sobre todo mientras han estado sometidos por la ideología política; pero han sido los primeros que han intentado dar a la historia una base materialista escribiendo antes que todo las historias de la sociedad burguesa del comercio y de la industria.

El segundo punto consiste en que, una vez satisfecha la primera necesidad, la acción de satisfacerla y el instrumento ya adquirido de esta satisfacción hacen surgir nuevas necesidades, y esta producción de nuevas necesidades es el primer hecho histórico. Es aquí donde se puede ver en seguida de que clase de madera está hecha la gran sabiduría histórica de los alemanes: allí donde se encuentran escasos de material positivo y no disponen de estupideces teológicas, ni políticas o literarias para discutir, nuestros alemanes no ven ya historia, sino "**época prehistórica**"; no nos explican por otra parte qué clase de paso hay desde este absurdo de la "**prehistoria**" a la historia propiamente dicha, aunque, de todos modos, su especulación histórica se lanza preferentemente sobre esta "**prehistoria**" porque se cree libre de los embates del "**hecho brutal**", y también porque en ella puede dejar libre su instinto especulativo, montando y deshaciendo las hipótesis a millares.

El tercer hecho, que entra ya aquí de lleno en el desarrollo histórico, consiste en que los hombres, puestos decididamente a renovar cada día la propia vida, empiezan a crear otros hombres, a reproducirse: es la relación entre hombre y mujer, entre padres e hijos, es la **familia**. Esta familia, que es al principio la única relación social, se hace más tarde una relación subalterna (fuera de Alemania), cuando el incremento de las necesidades engendra nuevas relaciones sociales y el aumento de la población crea nuevas necesidades; el tema de la familia ha de ser tratado y desarrollado, por tanto, de acuerdo con los hechos empíricos existentes y no según el "**concepto de familia**", como hay costumbre de hacer en Alemania. No es preciso comprender, por otra parte, estos tres aspectos de la actividad social como tres estadios diferentes, sino simplemente como tres aspectos o, como tres "**momentos**" que han coexistido desde el comienzo de la historia y de los primeros hombres y que se manifiestan todavía en la historia actual.

Producir la vida, tanto la propia con el trabajo como la de los otros con la procreación, nos aparece así desde ahora como una noble relación: natural por una parte y social por otra (social en el sentido de acción conjugada de diversos individuos, no importa en qué condiciones, de qué manera y con qué finalidad). La consecuencia es un modo de producción o un estadio industrial determinados que van siempre ligados a una forma de cooperación o a un estadio social determinado, y este tipo de cooperación es él mismo una "**fuerza productiva**". Otra consecuencia es la masa de las fuerzas productivas de que dispone el hombre, la cual determina el estado social y, por lo tanto, es preciso estudiar y elaborar la "**historia humana**" en relación con la historia de la industria y del intercambio. Pero resulta también bien claro que es imposible escribir una historia así en Alemania, ya que a los alemanes les falta para poder hacerla, aparte de la facultad de concebirla y los materiales necesarios, también la "**certeza sensible**", y que no se pueda experimentar sobre las cosas del otro lado del Rin porque no hay transcurso histórico. Es manifiesta, pues, de entrada, una interdependencia materialista de los hombres, condicionada por las necesidades y la forma de producción, tan vieja como los mismos hombres; una interdependencia que adopta continuamente nuevas formas y presenta con todo una "**historia**", sin que en cambio exista aún cualquiera absurdidad política o religiosa que agrupe a los hombres.

IV. La división del trabajo y la especulación pura.

Y es sólo ahora, después de haber examinado cuatro momentos, cuatro aspectos de las relaciones históricas originales, cuando encontramos que el hombre tiene también "**conciencia**". Pero no es una conciencia que sea de entrada conciencia "**pura**". Pesa desde el primer momento una maldición sobre el "**espíritu**": la de ser "**maculado**" por una materia que se presenta es este caso en forma de capas de aire agitadas, de sonidos; es decir, por el lenguaje. El lenguaje es tan antiguo como la conciencia, el lenguaje es la conciencia real, práctica, existente también para otros hombres, existiendo, pues, entonces solamente también para mí mismo,

---

3. *Alusión a Bruno Bauer.*

e igualmente que la conciencia el lenguaje sólo aparece con la necesidad de relación con otros hombres. Cuando una relación existe, existe para mí. El animal "no está en relación " con nada, no conoce en último término ninguna relación. Para el animal, sus relaciones con otros no existen como tales relaciones. La conciencia es, por tanto, y desde el primer momento, un producto social directo e inherente a la existencia de los hombres. Queda claro que la conciencia es primeramente, y ya desde el nacimiento, la conciencia del medio sensible más inmediato y de la limitada interdependencia con otras personas y cosas situadas fuera del individuo que toma conciencia. Es al mismo tiempo una conciencia de la naturaleza, la cual aparece al principio a los hombres como una fuerza completamente extraña, todopoderosa e inatacable: las relaciones del hombre con ella son puramente animales, y queda dominado como las bestias del rebaño. Es, pues, una conciencia puramente animal de la naturaleza (religión de la naturaleza).

Se ve en seguida que esta religión natural o este comportamiento determinado respecto a la naturaleza estan condicionados por la forma de la sociedad, y viceversa. La identidad de la naturaleza y el hombre viene a ser aquí manifiesta, como en todas partes, por el hecho de que la limitada relación de los hombres cón la naturaleza condiciona la limitada relación de los hombres entre ellos, y que esta limitada relación entre ellos condiciona su limitada relación con la naturaleza, justamente porque la naturaleza casi no ha estado modificada históricamente y, por otra parte, el hombre tiene conciencia de la necesidad dé asociarse con los individuos que le rodean: es el principio de la conciencia de vivir en sociedad. Este comienzo es en este estadio tan animal como lo es la misma vida social. Es una simple conciencia gregaria, y el hombre se distingue aquí de la res en el hecho de que la conciencia ocupa en él el lugar del instinto, o bien que su instinto es un instinto consciente.

Esta conciencia gregaria o tribal se desarrolla y perfecciona con el aumento de la productividad, la multiplicación de las necesidades y el incremento de la población, el cual constituye la base de los dos factores anteriores. Así se produce un desarrollo de la división del trabajo que no era, en un principio, otra cosa que la división del trabajo en la relación sexual, y después viene a ser una división del trabajo espontánea o "natural" en virtud de las disposiciones naturales (fuerza física, por ejemplo) de las necesidades, de las causalidades, etc. La división del trabajo no llega a ser efectivamente división del trabajo más que a partir del momento en que se opera una división de trabajo material e intelectual. A partir de este momento, la conciencia puede verdaderamente imaginarse ser otra cosa que la conciencia de la práctica existente que está representando realmente alguna cosa sin representar ninguna real. La conciencia está entonces en estado de separarse del mundo y de pasar a la formación de la teoría "pura", teología, filosofía moral, etc. Pero también cuando esta teoría, esta teología, esta filosofía, esta moral, etc., entran en contradicciones con las relaciones existentes, esto solo puede producirse por el hecho de que las relaciones sociales existentes han entrado en contradicción con la fuerza productiva establecida, por otra parte, dentro de una esfera nacional determinada, esto puede también llegar a suceder porque, en este caso, la contradicción no se produce dentro de esta esfera nacional, sino entre esta conciencia nacional y la práctica de las otras naciones, es decir, entre la conciencia nacional de una nación y su conciencia universal.

TESIS SOBRE FEUERBACH[5]

V. No contemplación, sino praxis revolucionaria.

I. El defecto fundamental hasta el presente de todo el materialismo anterior —incluyendo al de Feuerbach— es que sólo considera las cosas, la realidad del mundo sensible, en forma de objeto de observación y no como actividad sensorial humana, no como actividad práctica, no subjetivamente. Así se explica que el aspeto activo ha sido desarrollado por el idealismo, en oposición al materialismo, pero en forma abstracta, porque el idealismo no conoce, naturalmente, la actividad real concreta como tal. Feuerbach quiere objetos sensibles, realmente distintos de los objetos mentales, pero tampoco concibe, la actividad humana como una actividad objetiva. Por eso La esencia del cristianismo sólo considera como actitud auténticamente humana la actividad teórica y capta sólo la actividad práctica en su manifestación bajamente judaica. Por consiguiente, no comprende la importancia de la actividad "revolucionaria", práctico-crítica.

---

4. *Canals, Textos contemp. 2.*

5. Manuscritos: Economía y filosofía *(3ro. manuscritos, pág. XII).*

II. La cuestión de saber si el pensamiento humano puede aspirar a la verdad no es una cuestión teórica sino práctica. Es en la práctica donde el hombre ha de demostrar la verdad, es decir, la realidad y la fuerza, en este mundo y para nuestro tiempo, de su pensamiento. La disputa sobre la realidad o la irrealidad del pensamiento al margen de la práctica es una cuestión puramente escolástica.

III. La teoría materialista de la modificación de las circunstancias y la educación olvida que las circunstancias son modificadas por los hombres y que el educador debe también ser educado. Esta doctrina divide, pues, a la sociedad en dos partes, una de las cuales es superior a la sociedad.

La coincidencia de la modificación de las circunstancias y de la actividad humana —o automodificación— sólo puede concebirse y comprenderse racionalmente como una práctica revolucionaria.

IV. Feuerbach parte del hecho de que la religión hace al hombre ignorante de sí mismo y desdobla el mundo en un mundo religioso, imaginario, y un mundo temporal. Su cometido consiste en reducir el mundo religioso a su base terrenal. El hecho de que la base terrenal se separe de sí misma y se establezca en las nubes como un reino independiente sólo puede explicarse por el desgarramiento y la contradicción internos de esta base terrenal. Es necesario, pues, comprender ésta en su contradicción, y revolucionarla en la práctica suprimiendo la contradicción. Así, por ejemplo, cuando se ha descubierto que el secreto de la familia celestial es la familia terrenal, se debe destruir primero a ésta en la teoría y en la práctica.

V. No satisfecho con el pensamiento abstracto, Feuerbach pide la intuición sensible, pero no considera el mundo sensible como una actividad práctica, concreta, del hombre.

VI. Feuerbach reduce la esencia de la religión a la esencia del hombre. Pero la esencia del hombre no es una abstracción inherente a cada individuo particular. La verdadera naturaleza del hombre es el conjunto de sus relaciones sociales.

Feuerbach, que no entra en la crítica de esta esencia real, se ve pues obligado:

1. A hacer abstracción del curso de la historia y a convertir el espíritu religioso en algo inmutable, existente por sí mismo, y a suponer la existencia de un individuo humano abstracto, aislado.

2. A considerar la naturaleza del hombre únicamente en términos de género, como una cualidad universal interna y muda que une a los numerosos individuos de forma puramente natural.

VII. Toda vida social no ve que el "espíritu religioso" es un producto social y que el individuo abstracto que él analiza pertenece a una forma particular de sociedad.

VIII. Toda vida social es esencialmente práctica. Todos los misterios que desvían la teoría hacia el misticismo encuentran su solución racional en la práctica humana y en la comprensión de esta práctica.

IX. El resultado más alto a que ha llegado el materialismo que se limita a observar el mundo, es decir, que no concibe la existencia sensorial como una actividad práctica, es la observación de los individuos particulares y de la sociedad burguesa.

X. El punto de vista del materialismo antiguo es la sociedad burguesa; el del nuevo materialismo es la sociedad humana o la humanidad socializada.

XI. Los filósofos se han limitado a interpretar el mundo de diversas maneras; de lo que se trata es de transformarlo.

Crítica de la dialéctica hegeliana y de la filosofía de Hegel en general

VI. La filosofía: Religión convertida en pensamiento.

(. . .) Feuerbach es el único que toma una actitud seria, crítica, frente a la dialéctica hegeliana y es el único que ha hecho descubrimientos verdaderos en este terreno. En general es el verdadero vencedor de la vieja filosofía. La importancia de su aportación y la sencillez con que Feuerbach la presenta al mundo contrastan vivamente con el comportamiento contrario.

La gran hazaña de Feuerbach consiste en:

1) Haber probado que la filosofía no es más que la religión convertida en pensamiento y desarrollada discursivamente y que, por tanto, debe condenarse tanto como aquella, ya que no representa sino otra forma, otro modo de existencia de la alienación del hombre.

2) Haber fundado el **verdadero materialismo y la ciencia real** al hacer de la relación social **"del hombre al hombre"** el principio básico de su teoría.

3) Haber contrapuesto a la negación de la negación, que pretende ser lo positivo absoluto, lo positivo autónomo y fundado positivamente en sí mismo.

EL CAPITAL
Crítica de la economía política[6]

VII. El determinismo de las relaciones económicas.

Prefacio de la primera edición. La obra cuyo primer tomo presento al público es la continuación del escrito publicado por mí en 1859 con el título **Crítica de la economía política.** El largo intervalo entre el principio y la continuación se debe a una prolongada enfermedad que repetidas veces ha interrumpido mi trabajo.

El primer capítulo de este tomo contiene el resumen de aquel primer escrito. Y no sólo por razones de dependencia y de conjunto. La exposición ha sido mejorada. Tanto como el asunto lo ha permitido, desarrollo aquí con amplitud muchos puntos que antes me limité a señalar, e, inversamente, me limito a indicar otros anteriormente tratados en extenso. La historia de la teoría del valor de la moneda ha sido, naturalmente, suprimida por completo. El lector de mi anterior escrito encontrará, sin embargo, en las notas del primer capítulo nuevas fuentes para el estudio de la historia de esa teoría.

En toda la ciencia, el principio es difícil. La comprensión del primer capítulo, y sobre todo de la parte que trata del análisis de la mercancía, ofrecerá, pues, las mayores dificultades. Lo que se refiere más de cerca al análisis de la substancia y de la magnitud del valor, lo presento de la manera más popular posible. La forma del valor, que se presenta acabada en la forma moneda, es muy simple. Hace más de dos mil años, sin embargo, que la inteligencia humana trata en vano de penetrarla, en cuanto ha sido al menos un éxito aproximado en el análisis de formas mucho más complejas y substanciales. ¿Por qué? Porque es más fácil estudiar el cuerpo ya desarrollado que la célula. En el análisis de las formas económicas, por otra parte, no podemos servirnos del microscopio ni de los reactivos químicos; tenemos que reemplazarlos con la fuerza de la abstracción. Ahora bien en la sociedad burguesa, la **forma mercancía** del producto del trabajo, o la **forma valor** de la mercadería, es la forma celular económica. Para el ignorante, su análisis parece no ocuparse sino de pequeñeces. En realidad, se ocupa de pequeñeces, pero al igual que de ellas se ocupa la anatomía microscópica.

Excepto la parte relativa a la forma del valor, no se podrá pues, decir que es difícil entender este libro. Supongo, por supuesto, lectores que quieran aprender algo nuevo y quieran también, por lo tanto, pensar por sí mismos.

El físico observa los fenómenos naturales allí donde se presentan más intensos y menos perturbados por influjos extraños, o, si es posible, hace experimentos en condiciones que aseguren la marcha regular de los fenómenos. Lo que tengo que investigar en esta obra es la manera de producción capitalista y de las relaciones de producción y de tráfico que a ella corresponden. Inglaterra es hasta ahora su sitio clásico. He ahí por qué sirve de ilustración principal para mi exposición teórica. Pero si el lector alemán se encogiese farisaicamente de hombros ante el estado del trabajador inglés de la agricultura y de la industria; si se contentare, en su optimismo, con que en Alemania las cosas no están todavía tan malas, tendría yo que decirle: *De te fabula narratur!*

No se trata del mayor o menor grado de desarrollo de los antagonismos sociales que surgen de las leyes naturales de la producción capitalista. Se trata de estas leyes mismas, de estas tendencias que obran y se imponen con una necesidad férrea. El país industrialmente más desarrollado, no hace más que mostrar a los otros el cuadro de su propio porvenir.

Pero prescindiendo de esto. donde la producción capitalista se ha nacionalizado entre nosotros, en las fábricas propiamente dichas, por ejemplo, las condiciones son mucho peores que en Inglaterra, porque falta el contrapeso de las leyes sobre las fábricas. En todas las otras esferas nos atormenta, lo mismo que a todo el resto occidental del continente europeo, no sólo el desarrollo de la producción capitalista, sino también su falta de desarrollo. Junto con los males modernos, nos aflige toda una serie de males heredados, debido a que aún vegetan viejos y anticuados modos de producción, con su séquito de anacrónicas relaciones políticas y socia-

---

6. La primera edición de esta obra fue publicada en 1867.

les. Sufrimos no sólo de lo vivo, sino también de lo muerto. *Le mort saisit le vif!*

La estadística social de Alemania y del resto occidental del continente europeo es miserable, comparada con la inglesa. Aun así, levanta suficientemente el velo para dejar entrever una cabeza de medusa. Nuestra propia situación nos llenaría de espanto si, como en Inglaterra, nuestros gobiernos y parlamentos nombraran periódicamente comisiones para investigar la situación económica; si esas comisiones fueran armadas con la misma omnipotencia que en Inglaterra para la investigación de la verdad; si se consiguiera encontrar para ese fin hombres tan expertos, imparciales y francos como los inspectores de fábricas ingleses, los médicos que allí informan sobre la **Public Health** (salud pública), los comisarios para investigar la explotación de las mujeres y de los niños, las habitaciones, la alimentación, etc. Perseo se cubría con una nube para combatir a los monstruos; nosotros, para negar la existencia de las monstruosidades nos sumergimos en la nube hasta los ojos y las orejas.

Es preciso no hacerse ilusiones. Así como la guerra de la independencia americana del siglo XIII dio la campanada de alarma a la clase media europea, la guerra civil americana del siglo XIX la ha dado a la clase trabajadora de Europa. En Inglaterra es palpable el proceso de transformación. Llegado a cierta altura, tiene que repercutir en el continente. Allí se manifestará en formas más o menos brutales o humanas, según el grado de desarrollo de la clase trabajadora misma. Prescindiendo de más altos motivos, su propio interés exige, pues, a las clases hoy dominantes la supresión de todos los obstáculos corregibles por la ley que se opongan al desarrollo de la clase trabajadora. Por eso he dado en este tomo tanto lugar, entre otras cosas, a la historia, al texto y a los resultados de la legislación inglesa sobre las fábricas. Una nación debe y puede aprender de otra. Aun cuando una sociedad haya encontrado el camino que por ley natural debe seguir su movimiento —y el objeto final de esta obra es poner al descubierto la ley económica del movimiento de la sociedad moderna—, no puede saltar ni suprimir por decreto las etapas naturales del desarrollo; pero puede acortar y mitigar los dolores del parto.

Una palabra para evitar posibles confusiones. Yo no pinto absolutamente de color de rosa al capitalista ni al propietario de la tierra, porque aquí sólo se trata de las personas en cuanto ellas son la personificación de categorías económicas, los sostenimientos de determinadas relaciones e intereses de clase. Concibiendo el desarrollo de la formación económica de la sociedad como un proceso natural, desde mi punto de vista menos que desde otro alguno se puede hacer al individuo responsable de relaciones sociales de las cuales él mismo es una creación, por más que se eleve subjetivamente sobre ellas.

En el campo de la economía política, la libre investigación científica encuentra muchos más enemigos que en todos los otros campos. La naturaleza peculiar del asunto de que trata llama contra ella al campo de batalla a las más violentas, mezquinas y rencorosas pasiones del corazón humano, las furias del interés privado. La alta Iglesia de Inglaterra, por ejemplo, perdona mejor el ataque a 38 de sus 39 artículos de fe que a 1/39 de sus rentas. Hoy día, hasta el ateísmo es una *culpa levis*, comparado con la crítica de las relaciones de propiedad establecidas. No se puede, sin embargo, negar un progreso en esto. Véase, por ejemplo, el libro azul publicado en las semanas últimas: **Correspondence with Her Majesty's Missions Abroad, regarding Industrial Questions and Trade's Unions.** Los representantes de la corona inglesa en el exterior expresan en él crudamente que en Alemania, en Francia y, en una palabra en todos los países civilizados del continente europeo, es tan perceptible y tan inevitable como en Inglaterra una transformación de las relaciones existentes entre el capital y el trabajo. Al propio tiempo, del otro lado del Atlántico, el Sr. Wade, vicepresidente de los Estado Unidos de la América del Norte, declaraba en meetings públicos que, después de abolida la esclavitud, estaba al orden del día la transformación del capital y de la propiedad territorial. Estos son signos de los tiempos que no se pueden ocultar con mantos de púrpura ni con sotanas negras. No quieren decir que mañana vayan a ocurrir milagros. Muestran cómo, aun en las clases dominantes, nace la idea de que la sociedad actual no es un sólido cristal, sino un organismo capaz de transformarse y constantemente en vías de transformación.

El segundo tomo de esta obra tratará del proceso de circulación del capital (libro II) y de las modalidades del proceso total (libro III); el tomo tercero y último (libro IV), de la historia de la teoría.

Acogeré con agrado toda crítica científica. Respecto de los prejuicios de la llamada opinión pública, a la que nunca he hecho concesiones, mi divisa será, como siempre, la del gran florentino:

Sequi il tuo corso, e lascia dir le genti!

Londres, 25 de julio de 1867.

VIII. Lo ideal es lo material

Prefacio de la segunda edición (. . .) Mi método dialéctico, no sólo difiere fundamentalmente del de Hegel, sino que le es directamente opuesto. Para Hegel, el proceso mental, del que llega hasta hacer un sujeto independiente bajo el nombre de idea, es el demiurgo de la realidad, la cual sólo es su manifestación externa. Para mí, a la inversa, lo ideal no es más que lo material, transpuesto e interpretado en la cabeza del hombre.

He criticado el lado místico de la dialéctica hegeliana hace poco más o menos treinta años, cuando todavía estaba de moda. Pero precisamente cuando yo trabajaba en el primer tomo de **El capital**, los fastidiosos, mediocres y pretenciosos epígonos que ahora dirigen la orquesta de la Alemania letrada, se complacían en tratar a Hegel como el bravo Moses Mendelssohn trataba a Spinoza en tiempos de Lessing, es decir, como un "perro muerto". Me declaré, pues, abiertamente discípulo de aquel gran pensador y llegué incluso a hacer gala de su modo de expresión característico en el capítulo sobre la teoría del valor. El misticismo en que se envuelve la dialéctica en manos de Hegel no impide absolutamente que sea él quien haya expuesto el primero sus formas generales de movimiento de un modo comprensivo y consciente. Hegel pone la dialéctica al revés. No hay más que darle la vuelta para descubrir el núcleo racional bajo la envoltura mística.

En su forma mística, la dialéctica estuvo a la moda en Alemania, porque parecía glorificar lo existente. En su forma racional, es un escándalo y un horror para la burguesía y sus corifeos doctrinarios; porque en la comprensión positiva de lo existente incluye la inteligencia de su negación, de su necesaria caída; porque lo concibe todo en movimiento, y también, por lo tanto, como formas perecederas y transitorias; porque nada la puede dominar, y es esencialmente crítica y revolucionaria.

Es en la alternativa del ciclo periódico que recorre la industria moderna y, en su punto culminante, la crisis general, cuando el burgués práctico siente con más fuerza el movimiento preñado de contradicciones de la sociedad capitalista. La crisis se acerca otra vez, y por la universalidad de su escenario, como por la intensidad de su acción, va a meterles dialéctica en la cabeza a los mismos afortunados parásitos del nuevo santo imperio prusiano-alemán.

Londres, 24 de enero de 1873.

TEORIA E HISTORIA

Traducción del Inglés
por el Dr. Rigoberto Juárez Paz

LUDWING VON MISES
(1881 – 1973)

EL MATERIALISMO DIALECTICO

1. La Dialéctica y el Marxismo

El materialismo dialéctico, en la forma en que lo enseñaron Karl Marx y Federico Engels, es la doctrina metafísica más popular de nuestro tiempo. Es hoy la filosofía oficial del imperio soviético y de todas las escuelas de marxismo fuera de este imperio. También domina el pensamiento de muchas personas que no se consideran marxistas y aun de muchos autores y partidarios que se consideran antimarxistas y anticomunistas. Es la doctrina que la mayoría de nuestros contemporáneos tienen en la mente cuando se refieren al materialismo y al determinismo.

Cuando Marx era joven el pensamiento alemán estaba dominado por dos doctrinas metafísicas cuyas tesis eran incompatibles. Una era el espiritualismo hegeliano, la doctrina oficial del Estado prusiano y de las universidades prusianas. La otra era el materialismo, la doctrina de la oposición orientada hacia el derrocamiento revolucionario del sistema político de Metternich y de la ortodoxia cristiana tanto como de la propiedad privada. Marx trató de mezclar las dos con el objeto de probar que el socialismo tiene que llegar "con la inexorabilidad de una ley de la naturaleza".

En la filosofía de Hegel la lógica, la metafísica y la ontología son esencialmente idénticas. El proceso del devenir real es un aspecto lógico del pensamiento. Al captar las leyes de la lógica por medio del pensamiento *a priori*, la mente adquiere un conocimiento correcto de la realidad. No hay otro camino para llegar a la verdad que no sea el que proporciona el estudio de la lógica.

El principio peculiar de la lógica de Hegel es el método dialéctico. Se mueve de la tesis a la antítesis, esto es, la negación de la tesis, y de la antítesis a la síntesis, es decir, la negación de la negación. El mismo principio triádico de tesis, antítesis y síntesis se manifiesta en el devenir real. Pues lo único real en el universo es el Geist (mente o espíritu). La materia no tiene sustancia en sí misma. Las cosas naturales no son para sí mismas (für sich selber). Pero el Geist es para sí mismo. Lo que —fuera de la razón y la acción divina— llamamos realidad es, visto a la luz de la filosofía, algo podrido o inerte (ein Faules) que puede parecer real, pero que en sí mismo no lo es [1].

Ningún acuerdo es posible entre este idealismo hegeliano y cualquier clase de materialismo. Sin embargo, fascinados por el prestigio de que gozaba el hegelismo en Alemania en los años 1840, Marx y Engels temieron desviarse radicalmente del único sistema filosófico que ellos y sus paisanos contemporáneos conocían. No fueron suficientemente audaces para destacar completamente el hegelismo, como sucedió pocos años más tarde en Prusia. Prefirieron aparecer como continuadores y reformadores de Hegel y no como inconoclastas en desacuerdo. Se ufanaban de haber transformado y mejorado la dialéctica hegeliana, de haberla puesto patas arriba o más bien de haberla puesto sobre los pies [2]. No se dieron cuenta de que no tenía sentido arrancar la dialéctica de su suelo idealista y trasplantarla a un sistema que era materialista y empírico. Hegel fue consecuente al dar por sentado que el proceso lógico se refleja fielmente en los procesos que se desarrollan en lo que comúnmente se llamó realidad. No se contradijo aplicando el *a priori* lógico a la interpretación del universo. Pero no ocurre así con una doctrina que aboga por el realismo ingenuo, materialismo y empirismo. Tal doctrina no de-

1 *Véase* *HEGEL*, Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte, *ed. Lasson (Leipzig, 1917), págs 31-4, 55.*

2 *ENGELS*, Ludwig Feuirbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie *(5a. ed., Stuttgart, 1910), pág. 36-9.*

bería usar un esquema de interpretación no derivado de la experiencia, sino de un razonamiento *a priori*. Engels declara que la dialéctica es la ciencia de las leyes generales del movimiento, tanto del mundo externo como del pensamiento humano; dos series de leyes que son esencialmente idénticas, pero que en sus manifestaciones son diferentes en la medida en que la mente humana las puede aplicar conscientemente, mientras que en la naturaleza, y hasta ahora también en buena medida humana, se afirman inconscientemente como necesidad externa en medio de una serie infinita de acontecimientos aparentemente contingentes.[3] Dice Engels que él nunca había tenido ninguna duda acerca de esto. Su intenso interés por la matemática y las ciencias naturales, a las cuales confiesa haberse dedicado casi ocho años, estuvo, nos dice, evidentemente motivado de la dialéctica detalladamente en casos específicos [4].

Estos estudios condujeron a Engels a descubrimientos sorprendentes. Descubrió, por ejemplo, que "**la totalidad de la geología es una serie de negaciones negadas**". Las mariposas "**nacen de un huevo mediante la negación del huevo . . . y de nuevo son negadas cuando mueren**", y así por el estilo. La vida normal de la cebada es la siguiente: "**La semilla de la cebada . . . es negada y es sustituida por la planta, la negación de la semilla . . . La planta crece . . . fructifica y de nuevo produce semilla de cebada, y tan pronto como está madura la espiga se marchita, es negada. Como resultado de esta negación de la negación, tenemos de nuevo semilla de cebada original, no sólo ella, desde luego, sino en cantidades diez, veinte o treinta veces mayores**" [5].

A Engels no le pasó por la mente que estaba jugando con las palabras. Es un juego gratuito aplicar la terminología de la lógica a los fenómenos de la realidad. Las proposiciones acerca de fenómenos, acontecimientos y hechos pueden ser afirmadas o negadas, pero no así los fenómenos, acontecimientos y hechos mismos. Pero si uno acepta un lenguaje metafórico tan inadecuado y lógicamente viciado, no es menos cuerdo llamar a la mariposa la afirmación del huevo que llamarla su negación. ¿No es el advenimiento de la mariposa la autoexpresión del huevo, la maduración de su propósito inherente, la perfección de su pasajera existencia, la realización de todas sus potencialidades? El método de Engels consistía en poner el término "**negación**" en vez del término "**cambio**" . Sin embargo, no hay necesidad de detenerse más en la falacia de incorporar la dialéctica hegeliana a una filosofía que no acepta el principio fundamental de Hegel, esto es, la identidad de la lógica y la ontología y no rechaza radicalmente la idea de que nada puede ser aprendido de la experiencia. De hecho, la dialéctica tiene una función meramente ornamental en las contribuciones de Marx y Engels, sin influir sustancialmente el curso del razonamiento [6].

2. Las fuerzas Materiales de Producción.

El concepto esencial del materialismo de Marx es el de "**las fuerzas materiales de producción de la sociedad**". Estas fuerzas son el motor que produce todos los cambios y hechos históricos. En la producción social de su subsistencia, los hombres entran en ciertas relaciones de producción que son necesarias e independientes de su voluntad y que corresponden al estadio actual de desarrollo de las fuerzas materiales de producción. La totalidad de estas fuerzas de producción constituyen "**la estructura económica de la sociedad, las bases reales sobre las cuales surge una superestructura jurídica y política y a las cuales corresponden formas específicas de conciencia**". El modo de producción de la vida material condiciona el proceso de la vida en general, en lo social, lo político, lo espiritual (intelectual), en cada una de sus manifestaciones. No es la conciencia (ideas y pensamientos) de los hombres la que determina su ser social (existencia), sino, por el contrario, es su ser social el que determina su conciencia.

En cierto estadio de su desarrollo, las fuerzas materiales de producción entran en contradicción con las relaciones de producción existentes o, lo que es sólo una expresión jurídica de ellas, con las relaciones de propiedad (el sistema social de leyes de propiedad) dentro del marco en que hasta entonces ha operado: después de haber sido formas de desarrollo de las fuerzas de producción, estas relaciones se han convertido en cadenas de las mismas. Luego llega una época de revolución social. Al cambiar la base económica, toda la inmensa superestructura se transforma lenta o rápidamente.[7] Al estudiar dicha transformación debemos siempre

---

3 **Ibídem**, *pág 38.*

4 *Prefacio, ENGELS,* **Herrn Eugen Dührings Umwälzung der Wissenschaft,** *(7a. ed., Stuttgart, 1910), págs. XIV y XV.*

5 **Ibídem**, *págs. 138-9.*

6 *E. HAMMACHER,* **Das philosophich-ökonomische System des Marxismus** *(Leipzig, 1909), p. 506-11.*

7 *El término usado por MARX,* **umwälzunen, Umwälzung** *el equivalente al término* **"revolución"** *en alemán.*

distinguir la transformación material de las condiciones económicas de producción, las cuales pueden ser exactamente determinadas por métodos científicos naturales, de las formas jurídicas, artísticas [8], políticas, religiosas o filosóficas, es decir, formas ideológicas, mediante las cuales los hombres toman conciencia de este conflicto y lo combaten. Tal época de transformación no puede ser juzgada de acuerdo con su propia conciencia, como puede juzgarse a un individuo de acuerdo con lo que él imagina que es. Esta conciencia debe explicarse como resultado de las contradicciones de la vida material, como resultado del conflicto existente entre las fuerzas sociales de producción y las relaciones de producción. Ninguna estructura social desaparece antes de que se hayan desarrollado todas las fuerzas productivas para las cuales su marco sea suficientemente amplio, y nunca aparecen nuevas, más altas relaciones de producción antes de que las condiciones materiales de su existencia hayan nacido en el seno de la antigua sociedad. Por consiguiente, la humanidad nunca se propone tareas que no sean las que puede realizar, ya que una observación más cuidadosa siempre revelará que la tarea misma surge sólo donde las condiciones materiales para su solución están ya presentes o al menos formándose [9].

Lo más importante que cabe señalar acerca de esta doctrina es que no da una definición de su concepto básico: fuerzas materiales de producción. Marx nunca nos dijo qué tenía en la mente cuando se refería a las fuerzas materiales de producción. Tenemos que deducirlo de las escasas ejemplificaciones históricas de la doctrina. El más elocuente de estos ejemplos incidentales se encuentra en su libro **La miseria de la filosofía**, publicado en francés en 1847. En él dice: ***"El molino de mano os da la sociedad feudal; el molino de vapor, el capitalismo industrial"***.[10] Esto significa que el estadio de conocimiento tecnológico práctico o la calidad tecnológica de los instrumentos y máquinas que se usan en la producción debe ser considerado como la característica esencial de las fuerzas materiales de producción, las cuales determinan las relaciones de producción y de esa manera toda la "superestructura". La técnica de la producción es lo que cuenta, el ser material, que en última instancia determina las manifestaciones sociales, políticas e intelectuales de la vida humana. Esta interpretación es confirmada por todos los demás ejemplos que ofrece Marx y Engels y por la reacción que todo nuevo avance tecnológico suscitó en sus mentes. Lo veían con entusiasmo, porque estaban convencidos de que cada nueva invención los acercaba un paso a la realización de sus esperanzas: la instauración del socialismo.[11]

Antes y después de Marx, ha habído muchos historiadores y filósofos que han insistido sobre el importante papel que la mejora de los métodos tecnológicos de producción ha tenido en la historia de la civilización. Una rápida mirada a los textos populares de historia que se han publicado en los últimos ciento cincuenta años revela que sus autores subrayan la importancia de las nuevas invenciones y de los cambios que introdujeron. Nunca pusieron en duda la trivial verdad de que el bienestar material es la condición indispensable de los logros morales, intelectuales y artísticos de una nación.

Pero lo que Marx dice es algo muy diferente. Según su doctrina, las herramientas y las máquinas, es decir, las fuerzas materiales de producción, lo son todo. Todo lo demás es la necesaria superestructura de este material. Esta tesis fundamental está sujeta a tres objeciones irrefutables.

1a. Un intento tecnológico no es algo material. Es el producto de un proceso mental, del razonamiento y la concepción de nuevas ideas. Las herramientas y las máquinas pueden llamarse materiales, pero la operación de la mente que las creó es seguramente espiritual. El materialismo marxista no busca el origen de los fenómenos "**superestructurales**" o "**ideológicos**" en raíces "**materiales**". Explica estos fenómenos como efectos de un proceso esencialmente mental, esto es, la invención. Y asigna a este proceso mental, que falsamente llama un hecho natural, dado por la naturaleza material, el poder exclusivo de producir todos los otros fenómenos sociales e intelectuales. Pero no trata de explicar cómo se producen los inventos.

2a. El simple invento y diseño de instrumentos tecnológicamente nuevos no es suficiente para producirlos. Se necesita, además del conocimiento tecnológico y el planeamiento, capital previamente acumulado por medio del ahorro. Cada paso en

---

8 *El término alemán* **Kunst** *incluye todas las ramas de la poesía, la ficción y el drama.*

9 *K. Marx,* **Zur Kritik der politischen Oekonomie,** *edición Kautsky (Stuttgart, 1897), prefacio, pág. X-XII.*

10. ***"Le moulin à bras vous donnera la société avec le souzerain; le moulin à vapeur, la société avec le capitaliste industriel."*** *Marx,* **La Misère de la Philosophie.** *(París y Bruselas, 1847), pág. 100.*

11. *Marx y alguno de sus discípulos a veces enclulan los recursos naturales en el concepto de fuerzas materiales de producción. Pero estas afirmaciones las hacían incidentalmente y nunca las elaboraron, por la evidente razón de que el hacerlo les habría conducido a la doctrina que explica la historia con base en la estructura del medio geográfico.*

el camino que conduce al mejoramiento tecnológico presupone el capital. Las naciones llamadas hoy subdesarrolladas saben lo que se necesita para mejorar su atrasado aparato de producción. Los planes para la construcción de todas las máquinas que desean adquirir ya están a la mano o podrían estarlo en breve tiempo. Sólo la falta de capital las detiene. Pero el ahorro y la acumulación de capital presupone una estructura social en la cual sea posible ahorrar e invertir.

Las relaciones de producción no son, pues, el producto de las fuerzas materiales de producción, sino por el contrario, la condición indispensable para que éstas existan. Desde luego, Marx no puede dejar de admitir que la acumulación de capital es **"una de las más indispensables condiciones de la evolución de la producción industrial"**.[12] Una parte de su voluminoso tratado **Das Kapital** se ocupa de la historia —completamente distorsionada— de la acumulación de capital. Pero en cuanto llega a su doctrina del materialismo, se olvida de todo lo que ha dicho acerca de ese tema. Entonces, las herramientas y las máquinas aparecen como si fueran creadas por generación espontánea.

3a. Además, debe recordarse que la utilización de las máquinas presupone la cooperación social y la división del trabajo. Ninguna máquina puede ser construida y utilizada en condiciones que no incluyan la división del trabajo o en las cuales dicha división se encuentre en un estado rudimentario. La división del trabajo significa cooperación social, esto es, lazos entre seres humanos, sociedad. ¿Cómo puede entonces explicarse la existencia de la sociedad refiriéndose a las fuerzas materiales de producción, que sólo pueden aparecer dentro del marco de un vínculo social preexistente? Marx no entendió este problema. Acusó a Proudhon, quien había descrito el uso de máquinas como una consecuencia de la división del trabajo, de no saber historia. Es una distorsión de los hechos, exclamó, empezar con la división del trabajo y sólo después ocuparse de las máquinas, pues las máquinas son **"una fuerza productiva"** y no **"una relación social de producción"**, como tampoco **"una categoría económica"**[13] Nos hallamos frente a un dogmatismo que no se detiene ante ningún absurdo.

Podemos sintetizar la doctrina marxiana de este modo: en el principio, hay **"fuerzas materiales de producción"**, es decir, el equipo tecnológico de esfuerzos humanos productivos, las herramientas y las máquinas. No es preciso inquirir acerca de su origen. Están ahí y eso es todo; debemos suponer que han caído del cielo. Estas fuerzas materiales de producción compelen a los hombres a entrar en relaciones específicas de producción independientes de su voluntad. Estas relaciones de producción determinan más tarde la superestructura política y jurídica de la sociedad, así como todas las ideas religiosas artísticas y filosóficas.

3. La Lucha de clases.

Como se señala más adelante, cualquier filosofía de las historia debe demostrar el mecanismo por medio del cual la instancia suprema que dirige el curso de todos los acontecimientos humanos induce a los individuos a seguir los pasos que probablemente llevarán a la humanidad a la finalidad establecida. En el sistema de Marx, la doctrina de la lucha de clases trata de responder a esta pregunta.

La debilidad inherente a esta doctrina consiste en que trata de clases y no de individuos. Lo que hay que demostrar es cómo los individuos son motivados a actuar de tal forma que la humanidad llegue finalmente al estado que las fuerzas materiales de producción desean que llegue. Marx responde que la conciencia de los **"intereses de clase determina la conducta de los individuos"**. Pero todavía no se ha explicado por qué los individuos prefieren los de su clase a sus propios intereses. Y esto prescindiendo de la cuestión de cómo es que el individuo averigua cuáles son los genuinos intereses de su clase. El mismo Marx no puede dejar de admitir que existe un conflicto entre los intereses del individuo y los de la clase a la cual pertenece.[14] Distingue los proletarios que tienen conciencia de clase, es decir, que anteponen los intereses de su clase a los propios, de los que no tienen conciencia de clase. Considera que uno de los objetivos del partido socialista es despertar la conciencia de clase en aquellos trabajadores que espontáneamente no la tienen.

Marx oscureció el problema al confundir los conceptos de casta y de clase. Donde prevalecen diferencias de status y de casta todos los miembros de las castas, exceptuando los más privilegiados, tienen un interés en común, cual es destruir las desventajas legales de su propia casta. Todos

---

12 *Marx*, La Misère de la Philosophie, *traducción inglesa, New York, International Publishers, S. F., pág. 115.*

13 Ibidem, *pags. 112 - 13.*

14 *Como leemos en el* Manifiesto Comunista: ***"La organización de los proletarios en una clase y, en consecuencia, en un partido politico, es destruida a menudo por la competencia entre los trabajadores mismos."***

los esclavos, por ejemplo, están unidos por el hecho de que están interesados en la abolición de la esclavitud. Pero tales conflictos no surgen en una sociedad en la cual todos los ciudadanos son iguales ante la ley. Ninguna objeción lógica puede presentarse en contra de la distinción de diversas clases entre los miembros de una sociedad así. Cualquier clasificación es lógicamente posible, aun cuando la forma de establecer la distinción se seleccione arbitrariamente. Pero no tiene sentido clasificar a los miembros de una sociedad capitalista según su posición dentro del marco de la división social del trabajo y luego identificar estas clases con las castas de una sociedad legalmente estratificada.

En una sociedad así el individuo hereda de sus padres el pertenecer a una casta y sus hijos nacen como miembros de ella. Sólo en casos excepcionales puede la buena suerte llevar a un hombre a una casta más alta. Para la inmensa mayoría el nacimiento determina inexorablemente su situación en la vida. Las clases que Marx encuentra en una sociedad capitalista son diferentes. El pertenecer a ellas fluctúa. La afiliación de clase no es hereditaria. Se le asigna a cada individuo en un plebiscito que se repite diariamente por decirlo sí. Con sus gastos y compras el público determina quién debe poseer y administrar fábricas, quiénes deben ser los actores en la función de teatro, quiénes deben trabajar en minas y factorías. Hombres ricos se empobrecen y pobres se enriquecen. Los que han heredado o acumulado riqueza deben tratar de defender sus bienes de la competencia de firmas ya establecidas y de principiantes ambiciosos. En la economía de mercado libre no hay privilegios, ni protección de intereses creados, ninguna barrera que le impida a nadie esforzarse por alcanzar cualquier meta. El acceso a cualquiera de las clases marxianas es libre para todos. Los miembros de cada clase compiten unos con otros; no están unidos por un común interés de clase, ni se oponen a los miembros de otras clases para defender un privilegio común que quienes sufren por causa de él desean abolir, ni para tratar de abolir un defecto institucional que quienes de él se benefician desean mantener.

Los liberales del **laissez faire** afirmaban: Si las antiguas leyes que establecían privilegios y desventajas de posición social son abolidas y no se introducen prácticas del mismo tipo, tales como tarifas, subsidios, imposición económica discriminatoria, exenciones concedidas por instituciones no gubernamentales, como iglesias, sindicatos, etc., para forzar e intimidar, hay igualdad de todos los ciudadanos ante la ley. Nadie es limitado en sus aspiraciones y ambiciones por obstáculos legales. Todos son libres de competir por cualquier posición o función social para la cual lo cualifiquen sus aptitudes personales.

Los comunistas negaron que ésta sea la forma en que funciona la sociedad capitalista organizada bajo el sistema de igualdad ante la ley. Según ellos, la propiedad privada de los medios de producción da a los propietarios —los burgueses o capitalistas, en la terminología de Marx— un privilegio que no difiere de los que antes poseían los señores feudales. La **"revolución burguesa"** no ha abolido ni privilegios ni discriminación contra las masas; según los marxistas, ha suplantado simplemente la antigua clase gobernante y explotadora de nobles por una nueva clase gobernante y explotadora: la burguesía.

La clase explotada, el proletariado, no sacó ningún provecho de esta reforma. Han cambiado los amos, pero continúan oprimidos y explotados. Lo que se necesita es una nueva y última revolución que, al abolir la propiedad privada de los medios de producción, establezca la sociedad sin clases.

Esta doctrina socialista o comunista no tiene en cuenta la diferencia esencial entre las condiciones de una sociedad de rangos o castas y las de una sociedad capitalista. La propiedad feudal se originó o por conquista o por donación de parte de un conquistador. La propiedad cesaba, ya fuera por revocación de la donación o por la conquista de un conquistador más poderoso. Era propiedad **"por la gracia de Dios"**, porque, en última instancia, se originaba en una victoria militar que la humildad o la soberbia del príncipe atribuía a la intervención del Señor. Los dueños de propiedad feudal no dependían del mercado; no servían al consumidor; dentro de los límites de sus derechos de propiedad eran verdaderos señores. Pero la situación es muy diferente con los capitalistas y los empresarios de una economía de mercado. Estos adquieren y aumentan su propiedad a través de los servicios prestados a los consumidores y pueden mantenerla sólo si siguen prestando esos servicios de la mejor manera posible. Esta diferencia no puede ser cancelada con la metáfora **"rey de los espaguetti"** para referirse a alguien que los produce.

Marx nunca intentó la imposible tarea de refutar la descripción que hacen los economistas del funcionamiento de la economía de mercado. En

vez de ello, tenía mucho interés en mostrar que en el futuro el capitalismo debía producir condiciones muy satisfactorias. Trató de demostrar que el funcionamiento del capitalismo debía conducir inevitablemente a la concentración de la riqueza en un número cada vez menor de capitalistas, por una parte, y al gradual empobrecimiento de la inmensa mayoría, por otra. En la ejecución de su tarea tomó como punto de partida la espúrea ley de hierro de los salarios, según la cual el salario promedio es la cantidad de los medios de subsistencia que se requiere absolutamente para que el trabajador viva y se reproduzca.[15] Esta supuesta ley hace ya mucho tiempo que fue completamente desacreditada y aun los marxistas más cerrados la han abandonado. Pero aun cuando para propósitos de la argumentación se considera correcta dicha ley, es evidente que no podría servir de base para demostrar que la evolución del capitalismo conduce a un empobrecimiento cada vez mayor de los asalariados. Si bajo el régimen capitalista los salarios son siempre tan bajos que por razones fisiológicas ya no pueden bajar más sin destruir la clase de los asalariados, entonces es imposible sostener la tesis del **Manifiesto Comunista** de que el trabajador "**se hunde más y más**" con el progreso de la industria. Al igual que todos los demás argumentos de Marx, presumía haber descubierto las leyes inmanentes a la evolución del capitalismo. Creía que la más importante de estas leyes era la ley del empobrecimiento creciente de las masas asalariadas. Es esta ley la que produce el colapso final del capitalismo y el advenimiento del socialismo.[16] Cuando nos percatamos de que esta ley es espúrea, el sistema económico marxista y su teoría de la evolución del capitalismo pierden su fundamento.

A este respecto, debemos señalar el hecho de que en los países capitalistas el nivel de vida de los asalariados ha mejorado en una forma sin precedentes desde la publicación del **Manifiesto Comunista** y del primer volumen del **Capital**. Marx se equivocó completamente en lo que se refiere al funcionamiento del sistema capitalista en todo sentido.

El corolario del supuesto empobrecimiento creciente de los asalariados es la concentración de la riqueza en manos de una clase de explotadores capitalistas en continua disminución. Al tratar este asunto Marx no tuvo en cuenta la evolución de grandes unidades comerciales no implica necesariamente la concentración de la riqueza en pocas manos. Estas unidades son casi sin excepción compañías, precisamente porque son demasiado grandes para que las posea un solo individuo. El crecimiento de unidades comerciales es mucho mayor que el crecimiento de fortunas individuales. Los activos de una compañía no son idénticos a la riqueza de sus accionistas. Muchos de estos recursos, el equivalente de acciones preferentes, bonos emitidos y préstamos obtenidos pertenecen, aunque no sea en el sentido del concepto de propiedad, a otras personas, es decir, a los dueños de bonos y acciones preferentes y a los acreedores. Cuando estos valores están en bancos comerciales y compañías de seguros y esos préstamos fueron concedidos por tales bancos y compañías, los propietarios son "**prácticamente**" las gentes que tienen obligaciones a su favor. De ordinario, las acciones comunes de una compañía no están concentradas en manos de una persona. En general, la amplitud de la distribución de las acciones es proporcional al tamaño de la empresa.

El capitalismo es fundamentalmente producción en masa para satisfacer las necesidades de las masas. Pero Marx siempre tuvo la creencia equivocada de que los obreros trabajan para beneficiar solamente a una clase alta de ociosos parásitos. No se percató de que los trabajadores consumen la mayor parte de todos los bienes de consumo producidos. Los millonarios consumen una parte casi insignificante de lo que se llama el producto nacional. Todas las ramas de las grandes firmas sirven directa o indirectamente las necesidades del hombre común. Las industrias que fabrican productos de lujo nunca pasan de ser unidades pequeñas o medianas. La existencia de grandes industrias prueba por sí misma que las masas y no los privilegiados son los principales consumidores. Quienes, al referirse al fenómeno de la existencia de grandes empresas, usan la expresión "***concentración de poder económico***" no se dan cuenta de que el poder económico está en manos del público consumidor, de cuya preferencia depende la prosperidad de las empresas. En su calidad de comprador, el asalariado es el cliente que siempre tiene razón. Pero Marx afirma que la burguesía "***no es capaz de asegurar al esclavo la existencia dentro de su esclavitud***".

Marx dedujo la excelencia del socialismo de la ideas de que la fuerza motriz de la evolución histórica —las fuerzas materiales de producción— tienen que conducir al socialismo. Y puesto que estaba poseído por un optimismo de tipo hegeliano, no creyó necesario ofrecer pruebas ulteriores de los méritos del socialismo. Le parecía obvio que el so-

---

*15 A Marx, desde luego, no le gustaba la expresión alemana "**das eherne Lohgesetz**" porque había sido introducida por su rival Ferdinand Lassalle.*

16 Marx, **Das Kapital**, *1, 728.*

cialismo, puesto que representa un estadio histórico posterior al capitalismo, también es un estadio mejor.[17] Era blasfemia dudar de sus méritos.

Lo que todavía quedaba por hacer era mostrar el mecanismo por medio del cual la naturaleza efectúa el cambio del capitalismo al socialismo. El instrumento de la naturaleza es la lucha de clases. En la medida en que los trabajadores se hunden más y más por el progreso del capitalismo; en la medida en que su miseria, opresión, esclavitud y degradación aumentan son impelidos a la revuelta y su rebelión establece el socialismo.

Todo este razonamiento es refutado por el hecho de que el progreso del capitalismo no empobrece a los asalariados, sino que, por el contrario, mejora su nivel de vida. ¿Por qué han de ser las masas llevadas inevitablemente a la rebelión si obtienen más y mejores alimentos, casas y ropa, automóviles y refrigeradores, radios y televisores, nylon y otros productos sintéticos? Pero aunque se admitiera para propósitos de la argumentación que los trabajadores son llevados a la rebelión, ¿por qué ha de tener ésta como meta precisamente el establecimiento del socialismo? La única motivación que podría inducirlos a exigir el socialismo sería la convicción de que estarían mejor en un sistema socialista que en un sistema capitalista. Pero los marxistas, ansiosos de evadir el tener que tratar los problemas económicos de una comunidad socialista, nada hicieron para demostrar la superioridad del socialismo respecto del capitalismo que no fuera el razonamiento circular: el socialismo tiene que venir como próximo estadio de la evolución histórica, y puesto que es un estadio histórico posterior al capitalismo es, necesariamente, mejor y más alto. ¿Por qué tiene que llegar? Porque los trabajadores, condenados a una pobreza cada vez mayor bajo el sistema capitalista, se rebelarán y establecerán el socialismo. Pero, ¿qué otro móvil podría impelerlos a tratar de establecer el socialismo que no fuera la convicción de que el socialismo es mejor que el capitalismo? Y la preeminencia del socialismo es deducida por Marx de la idea de que el advenimiento del socialismo es inevitable. El círculo se ha cerrado.

En el contexto de la doctrina marxista la superioridad del socialismo se prueba a base de la idea de que los proletarios tratan de establecerlo. Lo que piensan los filósofos no cuenta. Lo que importa son las ideas de los proletarios, la clase a la cual la historia ha encomendado la tarea de forjar el futuro.

La verdad es que el concepto de socialismo no se originó en la "mente proletaria". Ningún proletario aportó ninguna idea sustancial a la ideología socialista. Los padres intelectuales del socialismo eran miembros de la inteligencia, descendientes de la burguesía. El mismo Marx era hijo de un próspero abogado. Asistió a un *gymnasium* alemán, el tipo de escuela que todos los marxistas y otros socialistas condenan como el producto principal del sistema burgués de educación, y su familia lo sostuvo durante el tiempo que estudió; no tuvo que trabajar para poder asistir a la universidad. Se casó con la hija de un miembro de la nobleza alemana; su cuñado fue ministro de Gobernación en Prusia y, en cuanto tal, era jefe de la policía prusiana. En su casa tuvo una camarera, Helene Demuth, que nunca se casó y siguió a Marx en todos sus cambios de residencia, modelo perfecto del explotado cuya frustración y atrofiada vida sexual ha sido presentada repetidamente en la novela "social" alemana. Federico Engels era hijo de un acaudalado empresario y también él lo fue. No quiso casarse con su amante, María, porque era ignorante y de origen humilde;[18] gozaba de las diversiones de la aristocracia británica, tales como la cacería a caballo.

Los trabajadores nunca se mostraron entusiastas respecto del socialismo. Apoyaron el movimiento cuya búsqueda de mejores salarios Marx consideraba inútil.[19] Pidieron todas esas formas de interferencia gubernamental que Marx calificaba de tonterías pequeño-burguesas. En épocas pasadas se opusieron el mejoramiento tecnológico por medio de la destrucción de las nuevas máquinas, más tarde por medio de la presión de los sindicatos para que se mantuviera a trabajadores innecesarios. El sindicalismo, apropiación de las empresas por los trabajadores empleados en ellas, es un programa que los trabajadores desarrollaron espóntaneamente. Pero el socialismo fue llevado a las masas por intelectuales de origen burgués. Comiendo y bebiendo juntos en lujosas residencias de Londres y en casa de campo de la "sociedad" victoriana, damas y caballeros en elegantes atavíos concibieron planes para convertir a los proletarios británicos al credo socialista.

---

17 Sobre la falacia implícita en este razonamiento, véanse las páginas 147 y sgs.

18Después de la muerte de Mary, Engels se amancebó con su cuñada Lizzy y se casó con ella cuando estaba muriéndose "para darle un último placer". *Gustav MAYER, Frederick Engels (La Haya, Martinus Nijlhoff, 1934), 2, 329.*

19 *MARX,* **Value, Price and Profit**, *ed. E. Marx Aveling (Chicago, Charles H. Kerr & Co. Cooperative), págs. 125-6. Véase pág. 118.*

4. **La impregnación del pensamiento.**

Del supuestamente irreconciliable conflicto de intereses de clase Marx deduce su doctrina de la impregnación ideológica del pensamiento. En una sociedad de clases el hombre es capaz de concebir teorías que constituyan una verdadera descripción de la realidad. Puesto que su afiliación de clase, su ser social, determina su pensamiento, los productos de su esfuerzo intelectual están ideológicamente teñidos y distorsionados. No encarnan la verdad, sino ideologías. Una ideología, en la acepción marxista del vocablo, es una doctrina falsa que, precisamente por su falsedad, sirve a los intereses de la clase a la cual pertenece el autor.

No nos ocuparemos de muchos aspectos de esta doctrina acerca de la ideología. No es necesario que refutemos de nuevo la doctrina del polilogismo, según la cual la estructura lógica de la mente difiere entre los miembros de diferentes clases.[20] Podríamos aceptar que la preocupación principal de un pensador es promover los intereses de su clase aun cuando entren en conflicto con sus intereses como individuo. Podríamos abstenernos de poner en duda el dogma de que no hay búsqueda desinteresada de la verdad y el conocimiento y que toda la investigación humana es guiada exclusivamente por el propósito práctico de encontrar instrumentos mentales para el éxito de la acción. La doctrina de la ideología seguirá siendo insostenible, aun cuando pudieran superarse las objeciones irrefutables que pueden presentarse desde estos tres ángulos.

Cualquiera que sea nuestra opinión acerca de los méritos de la definición pragmática de la verdad, es evidente que al menos una característica distintiva de una teoría verdadera es que la acción basada en ella tiene éxito en lograr el resultado esperado. En este sentido, la verdad funciona, mientras que la falsedad no. Si de acuerdo con los marxistas, damos por sentado que la finalidad de la actividad teórica es siempre el éxito en la acción, debemos preguntarnos ¿por qué y cómo es que una teoría ideológica, es decir, una doctrina falsa en la acepción marxista del término, ha de ser más útil que una teoría correcta? No hay duda de que el estudio de la mecánica fue motivada, en parte al menos, por consideraciones prácticas. Se deseaban utilizar los teoremas de la mecánica para resolver problemas de ingeniería. Fue precisamente la búsqueda de estos resultados prácticos lo que los impelió a buscar una ciencia correcta, no ideológica (falsa), de la mecánica. Cualquiera que sea la forma en que consideremos el asunto, no hay manera de que una teoría falsa pueda servir mejor a una persona o a una clase o a la humanidad que una teoría correcta. ¿Cómo es que Marx llegó a enseñar semejante doctrina?

Para contestar a esta pregunta debemos señalar el móvil que impulsó a Marx en todas sus aventuras literarias. Le dominaba una pasión —luchar por la implantación del socialismo—. Pero tenía plena conciencia de su incapacidad para presentar ninguna objeción valedera a la devastadora crítica de los economistas a todos los planes socialistas. Estaba convencido de que el sistema de doctrinas económicas desarrollado por los economistas clásicos era inexpugnable y no tuvo conciencia de las dudas que algunos teoremas esenciales de ese sistema había suscitado en algunas mentes. Al igual que su contemporáneo John Stuart Mill, creía que "**nada hay en las leyes del valor que tengan que aclarar los escritos presentes o futuros. la teoría sobre la materia está completa.**"[21]

Cuando en 1871 los escritos de Carl Menger y William Stanley Jevons inauguraron una nueva época en el estudio de las cuestiones económicas, Marx prácticamente había terminado ya su carrera como tratadista de problemas económicos. El primer volumen del **Capital** había sido publicado en 1867 y el manuscrito de los otros volúmenes estaba bastante avanzado. No hay ninguna indicación de que Marx haya comprendido el significado de la nueva doctrina. La enseñanza económica de Marx es esencialmente una distorsionada reiteración de las teorías de Adam Smith y, principalmente, de Ricardo. Smith y Ricardo no tuvieron la oportunidad de refutar las doctrinas socialistas, pues éstas fueron presentadas después de su muerte. Pero Marx expresó su indignación contra los sucesores de quienes intentaron analizar críticamente los esquemas socialistas. Los ridiculizó llamándolos "**vulgares economistas**" y "**apologistas de la burguesía**". Y puesto que era para él un imperativo difamarlos, inventó su doctrina acerca de las ideologías.

Estos "**vulgares economistas**" son, por causa de su origen burgués, constitucionalmente incapaces de descubrir la verdad. Su razonamiento sólo puede producir algo ideológico, esto es, una distorción de la verdad al servicio de los intereses de clase de la burguesía, de acuerdo con la forma en que Marx empleaba el término "**ideología**".

---

20 *Mises,* **Human Action,** *págs. 72- 91.*

21 *Mill,* **Principles of Political Economy,** *Book III, Chapter 1, 1.*

No hay ninguna necesidad de refutar sus argumentos por medio del razonamiento discursivo y el análisis crítico. Es suficiente desenmascarar su origen burgués, y de esa manera, el carácter necesariamente ideológico de sus doctrinas. Están equivocadas porque son burguesas; ningún proletario debe atribuir ninguna importancia a sus especulaciones. Para ocultar el hecho de que este esquema fue inventado a propósito para desacreditar a los economistas fue necesario elevarlo a la dignidad de una ley epistemológica general válida para todas las edades y para todas las ramas del conocimiento. De esta manera, la doctrina de la ideología se convirtió en el núcleo de la epistemología marxista. Marx y todos sus discípulos concentraron sus esfuerzos en la tarea de justificar y ejemplificar este engaño. No se detuvieron ante ningún absurdo. Interpretaron todos los sistemas filosóficos, teorías físicas y biológicas, toda la literatura, la música y el arte desde el punto de vista ideológico. Pero, desde luego, no fueron lo suficientemente consecuentes para asignar a sus propias doctrinas un carácter ideológico. Sus propias afirmaciones no son ideología. Son un anticipo del conocimiento de una futura sociedad sin clases que, liberada de las cadenas de los conflictos de clase, estará en condiciones de conseguir el conocimiento puro sin ninguna mancha ideológica.

De esta forma podemos comprender los motivos timológicos que llevaron a Marx a formular su doctrina de la ideología. Sin embargo, esto no responde a la pregunta ¿por qué una distorsión ideológica de la verdad debería de ser más ventajosa para los intereses de una clase que una doctrina correcta? Marx nunca trató de explicar esto, probablemente porque tenía conciencia de que cualquier intento de hacerlo le llevaría a un desordenado conjunto de absurdos y contradicciones.

No hay necesidad de subrayar lo ridículo que es pensar que una doctrina ideológica física, química o terapéutica podría ser más ventajosa para cualquier clase o individuo que una doctrina correcta. Podemos dejar pasar en silencio las declaraciones de los marxistas acerca del carácter ideológico de las teorías desarrolladas por los burgueses Mendel, Hertz, Planck, Heinsenberg y Einstein. Es suficiente examinar el supuesto carácter ideológico de la economía burguesa.

Según Marx el origen burgués impulsó a los economistas clásicos a desarrollar un sistema del cual se seguía lógicamente la justificación de las injustas pretensiones de los explotadores capitalistas. (En esto él se contradice, puesto que derivó del mismo sistema conclusiones opuestas.) Estos teoremas de los economistas clásicos de los cuales podía deducirse la supuesta justificación del capitalismo, eran los teoremas que Marx atacó con mayor furia: que la escasez de los factores materiales de producción de los cuales depende el bienestar del hombre es una condición inevitable dada por la naturaleza de la existencia humana; que ningún sistema de organización económica de la sociedad podía crear un estado de abundancia en el cual todos pudieran recibir de acuerdo con sus necesidades; que la repetición periódica de depresiones económicas no es inherente al funcionamiento de una economía de mercado, sino, por contrario, la consecuencia necesaria de la interferencia del gobierno en los negocios con el propósito espúreo de bajar el interés y fabricar épocas de prosperidad por medio de la inflación y la expansión del crédito. Pero podríamos preguntarnos: ¿qué utilidad podría tener para los capitalistas, desde el punto de vista marxista, semejante justificación del capitalismo? Ellos mismos no necesitaban ninguna justificación para un sistema que, según Marx, mientras dañaba a los tratrabajadores, les era beneficioso. No necesitaban acallar su propia conciencia, puesto que, de nuevo según Marx, cada clase persigue sin escrúpulos sus propios y egoístas intereses de clase.

Tampoco se puede, desde el punto de vista de la teoría marxista, suponer que el servicio que la teoría ideológica —originada en una falsa conciencia y, por consiguiente, desfiguradora de la verdadera situación— prestó a las clases explotadoras era engañar a las clases explotadas y hacerlas maleables y ayudar así a preservar, o al menos a prolongar, el injusto sistema de explotación. Pues, según Marx, la duración de un sistema de producción no depende de ningún factor espiritual. Está exclusivamente determinada por el estadio de las fuerzas materiales de producción. Si las fuerzas materiales de producción cambian las relaciones de producción, esto es, las relaciones de propiedad y toda la superestructura ideológica también deben cambiar. Esta transformación no puede ser acelerada por ningún esfuerzo humano.

Pues, como dijo Marx, "***ninguna formación social desaparece antes de que las fuerzas productivas hayan evolucionado lo bastante y jamás aparecen nuevas y más altas relaciones de producción antes de que las condiciones materiales de su existencia hayan sido creadas en el seno de la antigua sociedad***".[22]

---

22 *Marx*, Zur Kritik der politischen Oekonomie, *p. XII (véase págs. 100 y siguientes).*

Lo anterior no es una simple observación pasajera de Marx. Es uno de los elementos esenciales de su doctrina. Es el teorema sobre el cual basó su idea llamar a su propia doctrina socialismo científico para distinguirlo del socialismo utópico de sus predecesores. La característica de los socialistas utópicos, según Marx, era que creían que la realización del socialismo dependía de factores espirituales e intelectuales. Es preciso convencer a la gente de que el socialismo es mejor que el capitalismo y entonces cambiarán el socialismo por el capitalismo. Según Marx, esta creencia utópica era absurda. El advenimiento del socialismo de ninguna manera depende de los pensamientos y de la voluntad de los hombres; es un producto del desarrollo de las fuerzas materiales de producción.

Cuando llegue su tiempo y el capitalismo haya alcanzado la madurez, el socialismo vendrá. No puede aparecer ni antes ni después. Los burgueses pueden elaborar las más inteligentes ideologías, pero todo esto es en vano; no pueden retrasar el día del colapso del capitalismo.

Tal vez algunas personas interesadas en salvaguardar el concepto marxista de ideología podrían argumentar así: los capitalistas se avergüenzan de su función en la sociedad. Se sienten culpables de ser usureros y explotadores y apropiarse las utilidades. Necesitan una ideología de clase para restaurar su propia posición. Pero ¿por qué han de ruborizarse? Desde el punto de vista de la doctrina marxista, nada hay en su conducta de lo que haya que avergonzarse. El capitalismo, según esta doctrina, es un estadio indispensable en la evolución histórica de la humanidad. Es un eslabón necesario en la sucesión de acontecimientos que finalmente produce el socialismo. Los capitalistas, por el hecho de ser capitalistas, son simples instrumentos de la historia. Ejecutan lo que, según el plan preordinado para la evolución de la humanidad, debe hacerse. Cumplen leyes eternas independientes de la voluntad humana. No pueden menos de actuar como lo hacen. No necesitan ninguna ideología, ninguna falsa conciencia que les diga lo que es correcto. Están en lo correcto según la doctrina marxista.

Si Marx hubiera sido consecuente habría exhortado a los trabajadores así: ***No culpen a los capitalistas; al explotarlos hacen lo que es mejor para ustedes; están preparando el camino para el socialismo***.

Cualquiera que sea la forma en que le demos vueltas a este asunto no podremos encontrar ninguna razón que explique por qué una distorsión ideológica de la verdad puede ser más útil a la burguesía que una teoría correcta.

5. El conflicto de ideologías

La conciencia de clase, dice Marx, produce ideologías de clase. La ideología de clase proporciona a la clase una interpretación de la realidad y al mismo tiempo enseña a sus miembros cómo actuar para beneficiar a su clase. El contenido de la ideología de clase está determinado por el estadio histórico de desarrollo de las fuerzas materiales de producción y por el papel que la clase en cuestión desempeñan en este estadio de la historia. La ideología no es un producto arbitrario del cerebro; es el reflejo de la condición material de clase del sujeto según se refleja en su mente.

No es, por lo tanto, un fenómeno individual que dependa de la fantasía del sujeto. Es impuesto a la mente por la realidad, esto es, por la situación de clase del hombre que piensa. Es, por consiguiente, idéntica en todos los miembros de la clase. Desde luego, no todos los miembros de la clase son autores y publican lo que han pensado. Pero todos los escritores que pertenecen a la clase piensan las mismas ideas y todos los demás miembros de la clase las aprueban. En el pensamiento de Marx no hay ningún lugar para el supuesto de que diferentes miembros de la misma clase puedan estar seriamente en desacuerdo respecto de la ideología. Todos los miembros de la clase tienen una misma ideología.

Si una persona expresa opiniones que difieren de la ideología de una clase determinada, ello se debe a que no pertenece a la clase en cuestion. No hay ninguna necesidad de refutar sus ideas por medio del razonamiento discursivo. Es suficiente desemascarar su origen y su afiliación de clase. Esto concluye la discusión.

Pero si una persona cuyo origen proletario y cuya pertenencia a la clase de los trabajadores no puede ser puesta en duda y difiere del credo marxista correcto es un traidor.

Es imposible suponer que pueda ser sincero en su rechazo del marxismo. En cuanto proletario, debe pensar necesariamente como proletario. Una Voz interior le dice de una forma inequívoca cuál es la ideología proletaria correcta.

El no es honesto si no escucha esta voz y profesa públicamente opiniones heterodoxas. Es un

bandido, un judas, una serpiente en el césped. En la lucha contra semejante traidor todos los medios están permitidos.

Marx y Engels, dos personas de indiscutible origen burgués, crearon la ideología de clase de la clase proletaria. Nunca se atrevieron a discutir su doctrina con quienes no estaban de acuerdo con ellos, en la forma que los científicos, por ejemplo, discuten las ventajas o las desventajas de las doctrinas de Lamarc, Darwin, Mendel y Weimann. Según ellos, sus adversarios sólo podían ser o idiotas[23] burgueses o proletarios traidores. Tan pronto como un socialista se desviaba del credo ortodoxo, Marx y Engels le atacaban furiosamente, le ridiculizaban e insultaban, presentándole como un bandido y como un monstruo corrompido. Después de la muerte de Engels, la suprema decisión de lo que es verdadero y falso pasó a Karl Kautsky. En 1917 pasa a manos de Lenin y se convirtió en función de los jefes del gobierno soviético. Mientras que Marx, Engels y Kautskey se contentaban con difamar a sus oponentes, Lenin y Stalin los asesinaban físicamente. Paso a paso condenaron a aquellos que en otra época fueron considerados por todos los marxistas, incluidos Lenin y Stalin, como los grandes campeones de la clase proletaria: Kautsky, Max Adler, Otto Bauer, Plejanoff, Bujarin, Trotsky, Riasanov, Radek, Zinoviev y muchos otros.

Todos los disidentes eran encarcelados, torturados y finalmente asesinados. Sólo quienes tuvieron la fortuna de vivir en países dominados por "reaccionarios pluto-democráticos" sobrevivieron y pudieron morir en sus camas.

Desde el punto de vista marxista se puede argumentar a favor de la decisión por la mayoría. Si se suscita una duda acerca del contenido de la ideología proletaría, ha de considerarse que las ideas sostenidas por la mayoría de los proletarios reflejan verdaderamente la genuina ideología proletaria. Puesto que el marxismo supone que la inmensa mayoría de la gente son proletarios, esto sería equivalente a asignar a la mayoría la competencia o facultad para tomar decisiones definitivas en conflictos de opinión en los parlamentos elegidos por los adultos. Pero, aunque rechazar esto equivale a destruir toda la doctrina de la ideología, ni Marx ni sus sucesores sometieron jamás sus opiniones al voto de la mayoría.

A lo largo de su carrera Marx desconfió de la gente y tenía mucho recelo acerca de los procedimientos parlamentarios y las decisiones alcanzadas por medio del voto. Le entusiasmaba la revolución de París de junio de 1848, en la cual una pequeña minoría de parisienses se rebelaron contra el gobierno apoyado por un parlamento elegido por votación universal. La Comuna de París de la primavera de 1871, en la cual de nuevo los socialistas parisienses pelearon contra el regimen debidamente establecido por la mayoría del pueblo francés, era aún más de su predilección. Aquí encontró Marx su ideal de la dictadura del proletariado; la dictadura de una banda de líderes autonombrados. Trató de persuadir a los partidos marxistas de todos los países de Europa occidental y central de que pusieran sus esperanzas no en campañas electorales, sino en métodos revolucionarios. A este respecto los comunistas rusos fueron sus fieles discípulos. El parlamento ruso elegido en 1917 bajo los auspicios del gobierno de Lenin tenía, pese a la violencia ejercida sobre los votantes por el partido en el poder, menos del 25 por 100 de miembros comunistas. Tres cuartos de la gente había votado contra el comunismo. Pero Lenin disolvió el parlamento por la fuerza de las armas y estableció firmemente el gobierno dictatorial de una minoría. El jefe de Estado soviético se transformó en el supremo pontífice de la secta marxista. Su título para este cargo deriva del hecho de que él había derrotado a sus rivales en una sangrienta guerra civil.

Puesto que los marxistas no admiten que las diferencias de opinión puedan resolverse por medio de la discusión y la persuación o decidirse por el voto de la mayoría, no hay ninguna otra solución que no sea la guerra civil. La característica de una buena ideología, es decir, de la ideología adecuada a los genuinos intereses de clase de los proletarios, es el hecho de que sus partidarios logren vencer y liquidar a sus adversarios.

6. Ideas e intereses

Marx supone que la condición social de una clase determina sus intereses y que no puede haber ninguna duda acerca de la política que mejor sirva a estos intereses. La clase no tiene que elegir entre diversas políticas. La situación histórica le impone una política definida. No hay ninguna alternativa. Se sigue de esto que la clase no actúa, puesto que la acción implica la elección entre varias maneras posibles de procedimiento. Las fuerzas materiales

---

23 *Por ejemplo,* "estupidez burguesa" *(acerca de Bentham,* Das Kapital, *I, 574),* "cretinismo burgués" *(acerca de Destutt, de Tracy, ibid., 2, 465), etc.*

de producción actúan a través de los miembros de la clase.

Pero Marx, Engels y todos los demás marxistas ignoraron este dogma fundamental de su credo tan pronto como fueron más allá de las fronteras de la epistemología y empezaron a comentar asuntos históricos y políticos. Entonces no sólo acusaron a las clases no proletarias de hostilidad a los proletarios, sino que criticaron sus políticas porque no eran adecuadas para promover los verdaderos intereses de sus propias clases.

El más importante de los panfletos políticos de Marx, el discurso sobre **La guerra civil en Francia** (1871), ataca furiosamente al gobierno francés que, con el apoyo de la inmensa mayoría de la nación, trataba de aplastar la rebelión de la Comuna de París. Calumnia irresponsablemente a todos los miembros importantes de ese gobierno llamándolos sinvergüenzas, falsificadores y ladrones. Acusa a Jules Fabre de vivir en concubinato con la esposa de un borracho habitual y al general De Gallifet de aprovecharse de la supuesta prostitución de su esposa. En suma, el panfleto es una muestra de las tácticas difamatorias de la prensa socialista que los marxistas criticaron con indignación como una de las peores excrecencias del capitalismo, cuando fueron adoptadas por la prensa soviética. Sin embargo, todas estas mentiras, aun cuando sean condenables, pueden ser interpretadas como métodos del partido en la implacable guerra contra la civilización burguesa. Por lo menos no son incompatibles con los principios epistemológicos marxistas. Pero es asunto muy diferente poner en duda la eficacia de la política burguesa desde el punto de vista de los intereses de clase de la burguesía. El discurso en cuestión sostiene que la política de la burguesía francesa desenmascaró las enseñanzas esenciales de su propia ideología, cuyo único propósito era retardar la lucha de clases; en adelante ya no podría esa clase "**ocultarse bajo el manto nacionalista**". Ya no habría ninguna duda acerca de la victoria final de los trabajadores.[24]

Debe observarse que estas consideraciones se referían a una situación en la cual la mayoría del pueblo francés sólo podía elegir entre la rendición incondicional a una minoría de revolucionarios o la lucha contra ellos. Ni Marx ni ningún otro esperaron jamás que la mayoría de una nación se sometería sin resistencia a la agresión armada por parte de una minoría.

Aún más importante es el hecho de que Marx en estos comentarios atribuye a la política adoptada por la burguesía francesa un influjo decisivo sobre el curso de los acontecimientos. Ello contradice a todos sus demás escritos. En el **Manifiesto comunista** había anunciado la implacable lucha de clases sin ninguna consideración por las tácticas defensivas de la burguesía. Había deducido la inevitabilidad de esta lucha de la situación de clase de los explotadores y de la de los explotados. No hay ningún lugar en el sistema marxista para el supuesto de que la política adoptada por la burguesía pueda de alguna forma influir sobre el advenimiento de la lucha de clases y su resultado.

Si es cierto que una clase, la burguesía francesa de 1871, tenía la posibilidad de elegir entre políticas alternativas y a través de su decisión influir en el curso de los acontecimientos, lo mismo debe decirse de otras clases en otras situaciones históricas. Entonces todos los dogmas del materialismo marxista caen por el suelo. Ya no es cierto que la situación de clase muestra a la clase lo que es un interés. No es cierto que las únicas ideas que conducen o que benefician a los intereses reales de una clase sean aprobados por quienes dirigen la política de la clase. Puede suceder que sean ideas diferentes las que dirigen esas políticas y, por consiguiente, influyen en el curso de los acontecimientos. Pero entonces no es cierto que lo que cuesta en la historia son sólo los intereses y que las ideas son simples superestructuras ideológicas determinadas por esos intereses. Resulta absolutamente necesario analizar las ideas para separar las que son realmente beneficiosas a los intereses de la clase en cuestión de las que no lo son. Es necesario discutir las ideas en conflicto con los métodos del razonamiento lógico. Se desvanece el engaño por medio del cual Marx quería prohibir el análisis de las ventajas y los inconvenientes de las ideas. El camino hacia el examen de los méritos del socialismo, que Marx quería prohibir por no ser el científico, vuelve a quedar abierto.

Otro escrito importante de Marx es el intitulado **Valor, precio y utilidad** (1865). En él Marx critica la política tradicional de los sindicatos. Estos deberían abandonar su lema conservador: **Un salario justo por un día de trabajo bien hecho**, y poner en su bandera la expresión: **Abolición revolucionaria del sistema de salarios**.[25] Se trata, evidentemente, de una controversia acerca de la clase de política que mejor sirve a los intereses de los trabajadores. En este caso, Marx se desvía de su

---

24 *Marx*, Der Bürgerkrieg in Frankreich, *(J. Plemter, Berlin, 1919), página 7.*

25 *Marx*, Value, Price an Profit, *págs. 126 - 7.*

acostumbrado procedimiento de llamar a todos sus adversarios proletarios traidores. Admite que implícitamente puede haber desacuerdo aun entre los más sinceros y honestos, campeones de los intereses de los trabajadores y que tales diferencias deben ser resueltas por medio de una discusión del tema. Tal vez al reflexionar él mismo descubrió que la forma en que había tratado el problema implicaba una contradicción o era incompatible con todos sus dogmas, pues no hizo imprimir este trabajo que había leído el 26 de junio de 1865 en el Consejo General de la Asociación Internacional de Trabajadores. Fue publicado por primera vez en 1898 por una de sus hijas.

Pero el tema que estamos estudiando no es el fallo de Marx al no adherirse consecuentemente a su propia doctrina ni la adopción de formas de pensar que son incompatibles con ella. Tenemos que examinar la corrección de la doctrina marxista y debemos, por consiguiente, dirigir nuestra atención a la especial connotación que tiene el término "intereses" en el contexto de esta doctrina.

Cada individuo y cada grupo de individuos trata, al actuar, de sustituir una situación que le parece menos satisfactoria por otra que considera más satisfactoria. Sin referirnos a estas dos situaciones en otra perspectiva, podemos decir que el individuo persigue sus propios intereses. Pero la cuestión acerca de lo que es más deseable y lo que es menos deseable la decide el individuo que actúa. Es el resultado de su elección entre varias posibles soluciones. Es un juicio de valor determinado por las ideas del individuo acerca de los efectos que estas diferentes situaciones pueden tener sobre su bienestar. Pero, en fin de cuentas, depende del valor que él atribuya a estos efectos esperados.

Si ello es así, no es correcto declarar que las ideas son producto de intereses. Las ideas le dicen al hombre cuáles son sus intereses. Más tarde, al volver sus ojos sobre sus acciones pasadas, el individuo puede formarse la opinión de que se ha equivocado y que otra manera de actuación pudo haber servido mejor a sus intereses. Pero esto no significa que en el momento crítico en que actuó no lo hizo de acuerdo con sus intereses. Actuó de acuerdo con lo que en ese momento consideró que serviría mejor a sus intereses.

Si un observador imparcial ve la acción de otro hombre puede pensar así: este señor se equivoca; lo que hace no le servirá para lo que él considera ser su mejor interés; otra forma de actuación sería más adecuada para lograr los fines que él persigue. En este sentido, un historiador puede decir hoy, o un juicioso contemporáneo pudo haber dicho en 1939: al invadir Polonia, Hitler y los nazis cometieron un error; la invasión perjudicó a lo que ellos consideraban eran los mejores intereses. Tal crítica es correcta en la medida en que sólo se refiere a los medios y no a los fines últimos de una acción. La elección de fines es un juicio de valor que depende solamente de la valoración del individuo que juzga. Todo lo que otra persona puede decir acerca de esto es: yo habría actuado de otra manera. Si un romano hubiera dicho a un cristiano condenado a ser torturado o devorado por las fieras salvajes en el circo: usted servirá mejor a sus intereses aceptando y adorando la estatua de nuestro divino emperador, el cristiano le habría contestado: ***mi interés fundamental es acatar los preceptos de mi fe.***

Pero el marxismo, como filosofía de la historia que pretende conocer los fines que los hombres tienen necesariamente que perseguir, emplea el término "intereses" con un significado distinto. Los intereses a los cuales se refiere no son los elegidos por las personas a base de sus juicios de valor, sino las finalidad que persiguen las fuerzas materiales de producción. Estas fuerzas persiguen el establecimiento del socialismo y se sirven de los proletarios como un medio para la realización de esa finalidad. Las sobrehumanas fuerzas materiales de producción persiguen sus propios intereses, independientemente de la voluntad de los hombres. La clase proletaria es simplemente un instrumento de sus manos. Las acciones de la clase no son sus propias acciones, sino las que las fuerzas materiales de producción realizan al servirse de la clase como de un instrumento que carece de voluntad. Los intereses de clase a los cuales Marx se refiere son en realidad los intereses de las fuerzas materiales de producción que desean librarse de ***"las cadenas que detienen su desarrollo"***.

Este tipo de intereses, desde luego, no dependen de las ideas de los hombres comunes y corrientes. Están determinados exclusivamente por las ideas del hombre Marx, quien generó tanto el fantasma de las fuerzas materiales de producción como la imagen antropomórfica de sus intereses.

En el mundo real de la vida y de la acción no hay intereses dependientes de las ideas que los anteceden temporal y lógicamente. Lo que una persona considera como interés propio es el resultado de sus ideas.

Si tiene algún sentido la afirmación de que los intereses de los proletarios serían mejor servidos

por el socialismo es éste: las finalidades que los proletarios individuales persiguen serán mejor realizadas por el socialismo. Tal proposición requiere prueba. Y es vano tratar de evadir tal prueba recurriendo a un sistema de filosofía de la historia arbitrariamente concebido.

Nada de esto se le ocurrió a Marx, pues estaba cautivado por la ideas de que los intereses humanos están completamente determinados por la naturaleza biológica del cuerpo humano. El hombre, según él está exclusivamente interesado en procurarse la mayor cantidad de bienes materiales. No hay un problema cualitativo, sino sólo cuantitativo, en la oferta de bienes y servicios. Los deseos no dependen de las ideas, sino sólo de condiciones fisiológicas. Cegado por este supuesto, Marx ignoró el hecho de que uno de los problemas de la producción es decidir qué clase de bienes han de ser producidos.

Para los animales y los hombres primitivos al borde del hambre es cierto que sólo cuenta la cantidad de las cosas comestibles que pueden obtener. Es innecesario señalar que las condiciones son muy distintas para los hombre, incluso para los que se encuentran en época primitivas de civilización. El hombre civilizado tiene que hacer frente al problema de elegir entre satisfacciones de varias clases y entre diferentes formas de satisfacer la misma necesidad. Sus intereses son diversos y están determinados por las ideas que deciden la elección. No sirven los intereses de un hombre que desea un abrigo nuevo dándole un par de zapatos o los intereses de un hombre que desea oír una sinfonía de Beethoven dándole una entrada para un combate de boxeo. Son las ideas las que son responsables de que los intereses de la gente sean diferentes.

Debemos mencionar que esta errada concepción de los intereses y los deseos humanos impidió que Marx y otros socialistas comprendieran la distinción entre la libertad y la esclavitud, entre las condiciones de un hombre que decide cómo gastar su dinero y las de un hombre a quien la autoridad paternalista proporciona aquellas cosas que, según esa autoridad, necesita. En la economía de mercado los consumidores eligen y de esa manera determinan la calidad y la cantidad de los bienes que han de producirse. Bajo el socialismo la autoridad se encarga de estos asuntos. Según Marx y los marxistas no hay diferencia sustancial entre estos dos métodos de satisfacer las necesidades; y dicen que no tiene ninguna importancia quién es el que elige, el individuo por sí mismo o la autoridad para todos sus súbditos. No se dan cuenta de que la autoridad no da a sus súbditos lo que ellos desean obtener, sino lo que, según la opinión de la autoridad, deben obtener. Y si una persona que desea obtener la Biblia recibe el Corán a cambio, ya no es libre.

Pero aunque admitiéramos que no hay duda ni acerca de los bienes que las personas desean ni acerca de los métodos tecnológicos más adecuados para producirlos, quedaría todavía el conflicto entre los intereses a corto y a largo plazo. De nuevo la decisión depende de las ideas. Son los juicios de valor los que determinan la cantidad de tiempo asignada al valor de los bienes presentes comparada con el de bienes futuros. ¿Se debe consumir o acumular capital? ¿Hasta qué punto deben llegar el gasto de capital o su acumulación?

En vez de tratar de todos estos problemas Marx se contentó con el dogma de que el socialismo será un paraíso terrenal en el cual todos recibirán lo que necesitan. Desde luego, si partimos de aquí, se puede declarar que los intereses de todos, cualesquiera que sean, serán mejor servidos bajo el socialismo. En la tierra de Jauja las personas no necesitan ninguna idea, no tienen que recurrir a ningún juicio de valor, no tienen que pensar y actuar. Basta que abran la boca para que en ella entre la paloma asada.

En el mundo real, cuyas condiciones son el único objeto de la búsqueda científica de la verdad, las ideas determinan lo que las personas consideran ser sus mejores intereses. No existen intereses independientes de las ideas. Son las ideas las que determinan lo que las personas consideran ser sus intereses. Los hombres libres actúan de acuerdo con lo que creen que favorece a sus intereses.

7. Los intereses de clase de la Burguesía.

Uno de los puntos de partida del pensamiento de Karl Marx fue el dogma de que el capitalismo, aunque va en contra de los intereses de la clase trabajadora, es favorable a los intereses injustos de la burguesía, es altamente benéfico para la totalidad de la humanidad. Estas ideas fueron desarrolladas por los comunistas y socialistas franceses y divulgadas entre el público alemán en 1842 por Lorenz von Stein en su voluminoso libro **Socialismo y comunismo en la Francia actual.** Sin ningún escrúpulo, Marx adoptó esta doctrina y todo lo que estaba implícito en ella. Nunca se le ocurrió que su dogma fundamental podría necesitar demostración y que los conceptos que emplea necesitan una definición. Marx nunca definió los conceptos de clase social ni de intereses de clase y sus conflictos. El nunca ex-

plicó por qué el socialismo sirve a los intereses de clase de los proletarios y a los verdaderos intereses de toda la humanidad mejor que ningún otro sistema. Esta actitud ha sido característica de todos los socialistas hasta nuestro tiempo. Simplemente dan por sentado que la vida bajo el socialismo será una belleza. Quien se atreva a pedir razones es desenmascarado por ello mismo como un apologista a sueldo de los intereses de clase de los egoístas explotadores.

La filosofía marxista de la historia enseña que lo que produce el advenimiento del socialismo es la operación de las leyes inmanentes a la producción capitalista en sí, Con la inexorabilidad de una ley de la naturaleza, la producción capitalista en sí. Con la inexoralidad de una ley de la naturaleza, la producción capitalista crea su propia negación.[26] Puesto que ninguna forma social jamás desaparece antes de que sean desarrolladas en su seno todas las fuerzas productivas,[27] el capitalismo debe terminar su desarrollo antes de que llegue el tiempo para que surja el socialismo. La evolución libre del capitalismo, es decir sin ninguna interferencia política, es, por consiguiente, en la perspectiva marxista, sumamente beneficiosa para los intereses de clase "bien entendidos" o a largo plazo de los proletarios. Con el progreso del capitalismo, su madurez y, consecuentemente, su colapso, dice el ***Manifiesto comunista***, el trabajador "***se hunde más y más convirtiéndose en un mendigo***". Pero visto *sub specie aeternitatis*, desde el punto de vista del destino de la humanidad y de los intereses a largo plazo de los trabajadores, esta "***miseria, opresión, esclavitud, degradación y explotación***" se considera de hecho como un paso adelante en el camino hacia la felicidad eterna. Parece, por lo tanto, no sólo inútil, sino evidentemente contrario a los intereses de la clase trabajadora, tratar de mejorar las condiciones de los asalariados mediante reformas dentro del marco del capitalismo. Sobre esta base Marx rechazó los esfuerzos de los sindicatos por lograr sueldos más altos y para reducir las horas de trabajo. El más ortodoxo de los partidos marxistas, la socialdemocracia alemana, votó en el Congreso, en los años 80, contra todas las medidas de la famosa ***Sozialpolitik*** de Bismark, incluso contra su más espectacular característica, la seguridad social. De análoga manera, en la opinión de los comunistas, el New Deal americano era simplemente un plan —condenado al fracaso— para rescatar el capitalismo moribundo, posponiendo su colapso, y, de esa forma, posponiendo la aparición del milenio socialista.

Si los patronos se oponen a lo que generalmente se llama legislación a favor de los trabajadores, no son culpables por ello de luchar en contra de lo que Marx consideraba eran los verdaderos intereses de la clase proletaria. Por el contrario, al liberar la evolución económica de las cadenas por medio de las cuales los ignorantes pequeño-burgueses, los burócratas y otros utópicos y humanitarios pseudosocialistas como los fabianos pretenden detenerla o aminorar su marcha, no hacen más que servir a la causa de los trabajadores y del socialismo. El egoísmo de los explotadores se transforma en bienestar para los explotados y para la totalidad de la humanidad. Si Marx hubiera podido seguir sus propias ideas hasta sus últimas consecuencias lógicas, ¿no habría estado tentado de decir con Mandeville: "vicios privados, beneficios públicos", o con Adam Smith que los ricos "***son guiados por una mano invisible***" de tal forma que, "***sin proponérselo, sin saberlo, favorecen los intereses de la sociedad***"?[28]

Sin embargo, Marx siempre tenía prisa en concluir su razonamiento antes de que se manifestaran sus contradicciones. En esto sus seguidores copiaron la actitud del maestro. Los burgueses, tanto capitalistas como empresarios, dicen esos discípulos inconsecuentes de Marx, están interesados en la preservación del sistema de laissez faire. Se oponen a todos los intentos de aliviar la situación de la clase más numerosa, más util y más explotada; se han propuesto detener el progreso; son reaccionarios empeñados en atrasar el reloj de la historia. Sea lo que fuere de estas apasionadas efusiones, repetidas diariamente por los periódicos, los políticos y los gobiernos, no se puede negar que son incompatibles con las ideas esenciales del marxismo. Desde el punto de vista marxista consecuente, los campeones de lo que se llama legislación a favor de los trabajadores son reaccionarios pequeño-burgueses, mientras que aquellos a quienes los marxistas llaman provocadores de los trabajadores son heraldos de la felicidad futura.

En su ignorancia de los problemas económicos, los marxistas no se dieron cuenta de que la burguesía de nuestro tiempo, quienes ya son capitalistas y empresarios ricos, en su calidad de burgueses no están egoístamente interesados en la preservación del laissez faire. Bajo el sistema del laissez faire su posición se ve diariamente amenazada por las ambiciones de los recién llegados. Las leyes que

26 *MARX*, **Das Kapital**, *I, 728.*
27 *Véase más arriba, cap. VII, 2.*
28 *Adam Smith*, **The Theory of Moral Sentiments**, *IV, cap. I (Edinburgh, 1813), I, 419.*

obstaculizan a los principiantes con talento son perjudiciales a los intereses de los consumidores, pero protegen a quienes ya han afianzado su posición en el comercio frente a la competencia de los intrusos. Al hacer más difícil para un comerciante obtener utilidades y al poner impuestos sobre la mayor parte de la utilidades adquiridas, esas leyes evitan la acumulacion de capital por los recién llegados, y de esa forma eliminan el incentivo que impele a las empresas ya establecidas a servir mejor a los clientes. Las medidas que protegen a los menos eficientes contra la competencia de los más eficientes y las leyes que persiguen reducir o confiscar utilidades son, desde el punto de vista marxista, conservadoras, más aún, reaccionarias. Tienden a evitar el mejoramiento tecnológico y el progreso económico y a preservar la ineficiencia y el atraso. Si el New Deal hubiera empezado en 1900 y no en 1933, el consumidor norteamericano se habría visto privado de muchas cosas que hoy proporcionan las industrias que crecieron en las primeras décadas del siglo, partiendo de comienzos insignificantes hasta adquirir importancia nacional y una producción en masa. El colmo de esta falta de comprensión de los problemas industriales es la animosidad contra las grandes empresas y contra los esfuerzos de las pequeñas por hacerse grandes. La opinión pública, bajo el influjo del marxismo, considera "la grandeza" como uno de los peores vicios en los negocios y aprueba todo plan que por medio de la acción gubernamental tienda a detener o perjudicar a las grandes empresas. No se comprende que sólo el gran volumen de los negocios hace posible la oferta a las masas de todos aquellos productos que el hombre común norteamericano de nuestro tiempo desea tener, Los bienes de lujo para pocos pueden ser producidos en pequeñas industrias. Los productos de lujo para la mayoría requieren grandes empresas. Aquellos políticos, profesores y dirigentes de sindicatos que condenan a las grandes empresas están luchando por un nivel de vida más bajo. No trabajan ciertamente a favor de los proletarios. Y son ellos, precisamente desde el punto de vista de la doctrina marxista, los que, en última instancia, son enemigos del progreso y de la mejora de las condiciones de los trabajadores.

8. Los críticos del Marxismo.

El materialismo de Marx y Engels difiere radicalmente del materialismo clásico. El nuevo materialismo nos presenta el pensamiento humano, las decisiones y las acciones como si estuvieran determinadas por las fuerzas materiales de producción, es decir, por los instrumentos y las máquinas. Marx y Engels no se dieron cuenta de que las herramientas y las máquinas son en sí mismas producto de una operación de la mente humana. Aunque hubieran conseguido describir todos los fenómenos espirituales e intelectuales, que ellos llaman superestructurales, como productos de las fuerzas materiales de producción, no habría hecho más que referir estos fenómenos a algo que en sí mismo es espiritual e intelectual. Su razonamiento se mueve en un círculo. Su supuesto materialismo no es en realidad materialismo. No da más que una solución verbal a los problemas implicados.

Ocasionalmente, incluso Marx y Engels se dieron cuenta de la fundamental incorrección de su doctrina. Cuando Engels, junto a la tumba de Marx, sintetizó lo que él consideraba era la quinta esencia de las aportaciones de su amigo, no mencionó para nada las fuerzas materiales de producción. Dijo Engels: ***"Así como Darwin descubrió la ley de la evolución de la naturaleza orgánica, Marx descubrió la ley de la evolución histórica de la humanidad, que consiste en el hecho, hasta ahora oculto bajo las ideologías, de que los hombres deben primero comer, beber, tener techo y ropa antes de que puedan dedicarse a la política, a la ciencia, al arte, a la religión, y que, en consecuencia, la producción de los alimentos requeridos inmediatamente y a la vez el estadio de la evolución económica alcanzada por un pueblo o una época constituyen el fundamento desde el cual las instituciones del gobierno, las ideas acerca de lo que es justo o injusto, el arte y aun las ideas religiosas de los hombres han sido desarrolladas y por medio del cual deben ser explicadas, y no, como se había hecho hasta entonces, al revés".***[29] Ciertamente, nadie estaba más cualificado que Engels para dar una interpretación fiable o fidedigna del materialismo dialéctico. Pero si Engels tenía razón en esta oración funébre, entonces todo el materialismo marxista desaparece, pues queda reducido a una verdad conocida de todo el mundo desde las épocas inmemoriales y nunca negada por nadie. No dice más que el sobado aforismo: *Primum vivere deinde philosophare.*

Como truco argumentativo la interpretación de Engels resultó muy bien. Tan pronto como alguien empieza a desenmascarar los absurdos y las contradicciones del materialismo dialéctico, los marxistas responden: ***¿niega usted que los hombres deben antes que nada comer? ¿Niega usted***

---

29 Engels, Karl Marx, Rede an seinem Grab. *Reproducido en Franz MEHRING, Karl Marx (2d. ed., Leipzig 1919, Leipziger Buchdrucherie Aktiengesellschaft), pág. 535.*

que los hombres están interesados en mejorar las condiciones materiales de su existencia? Puesto que nadie desea poner en duda estas verdades evidentes, concluyen que todas las enseñanzas del materialismo marxista son incontrovertibles. Gran número de pseudofilósofos no se han dado cuenta de que éste es un argumento completamente falaz, un *non sequitur*.

El principal blanco de los rencorosos ataques de Marx era el Estado prusiano de la dinastía Hohenzollern. Odiaba este régimen, no porque se opusiera al socialismo, sino precisamente porque se inclinaba a aceptarlo. Mientras que su rival Lassalle tenía la idea de realizar el socialismo en cooperación con el gobierno prusiano dirigido por Bismarck, la Asociación Internacional de Trabajadores de Marx trataba de derrocar la dinastía. Puesto que en Prusia la iglesia protestante estaba sujeta al gobierno y era administrada por oficiales del gobierno, Marx nunca se cansó de desacreditar también a la religión cristiana. El anticristianismo se convirtió en dogma del marxismo debido a que los primeros intelectuales que se hicieron marxistas fueron rusos e italianos. En Rusia la Iglesia era aún más dependiente del gobierno que en Prusia. Según los italianos del siglo XIX, el prejuicio anticatólico era la característica de todos los que se oponían a la restauración del gobierno secular del Papa y a la desintegración de la recientemente conquistada unidad nacional.

Las iglesias y sectas cristianas no se opusieron al socialismo. Poco a poco aceptaron sus ideas políticas y sociales básicas. Hoy en día, con pocas excepciones, rechazan abiertamente el capitalismo y abogan por el socialismo o una política intervencionista que debe llevar inevitablemente al establecimiento del socialismo. Pero, desde luego, ninguna iglesia cristiana puede jamás aceptar o estar de acuerdo con una clase de socialismo que es hostil al cristianismo y que se propone acabar con el.

Las iglesias se oponen implacablemente a los aspectos anticristianos del marxismo. Tratan de distinguir entre su propio programa de reforma social y el programa marxista. Lo que les parece inaceptable del marxismo es su materialismo y ateísmo.

Sin embargo, al combinar el materialismo marxista los apologistas de la religión se han equivocado completamente. Muchos de ellos consideran el materialismo como una doctrina ética que enseña que los hombres sólo deben tratar de satisfacer las necesidades de su cuerpo y de lograr una vida de placer y, además, que no deben preocuparse acerca de ninguna otra cosa. Lo que proponen contra este materialismo ético no hace ninguna referencia a la doctrina marxista y no tiene nada que ver con el asunto en disputa. No son más pertinentes las objeciones que presenta contra el materialismo marxista quienes seleccionan acontecimientos históricos específicos, tales como la expansión de la fe cristiana, las cruzadas, las guerras religiosas, y afirman triunfantemente que no es posible ninguna interpretación materialista de estos acontecimientos. Todo cambio en las condiciones afecta a la estructura de la oferta y la demanda de diversas cosas materiales, y, por lo tanto, también a los intereses inmediatos de algunos grupos de personas. De ahí que sea posible mostrar que hubo algunos grupos que se beneficiaron a corto plazo y otros que fueron perjudicados a largo plazo. Por consiguiente, quienes abogan por el marxismo siempre están en condiciones de señalar que estuvieron presentes los intereses de clase, rechazando así las objeciones. Desde luego este método de demostrar la corrección de la interpretación materialista de la historia es completamente erróneo. La cuestión no consiste en saber si hubo intereses de grupo; éstos existen siempre, por lo menos a corto plazo. La cuestión es si la búsqueda del lucro por parte de los grupos implicados fue la causa del acontecimiento en discusión. Por ejemplo, ¿fueron los intereses a corto plazo de la industria de armamentos los factores que produjeron la belicosidad y las guerras de nuestra época? Al tratar estos problemas los marxistas nunca mencionan que donde hay intereses a favor hay necesariamente intereses en contra. Tendrían que explicar por qué los segundos no prevalecieron sobre los primeros. Pero los críticos "idealistas" del marxismo no fueron suficientemente perpiscaces para mostrar las falacias del materialismo dialéctico. Ni siquiera notaron que los marxistas recurrieron a su interpretación en términos de intereses de clase solamente al referirse a fenómenos que eran generalmente condenados como malos, pero nunca al ocuparse de situaciones que todo el mundo aprueba. Si se atribuye la guerra a las maquinaciones del capital dedicado a la producción de armamento y el alcoholismo a las maquinaciones de la industria o del comercio de los licores, sería consecuente asignar o atribuir la limpieza a los planes de los fabricantes de jabón y el florecimiento de las industrias que publican e imprimen libros. Pero ni los marxistas ni sus críticos jamás pensaron en esto.

El hecho sobresaliente en todo esto es que la doctrina marxista del desarrollo histórico jamás ha recibido crítica juiciosa. Pudo triunfar porque sus adversarios jamás mostraron sus falacias ni sus contradicciones implícitas.

Prueba de lo mal que generalmente se ha entendido el materialismo marxista es la práctica común de asociar el marxismo con el psicoanálisis de Freud. En realidad, no pueden concebirse mayor contraste que el que existe entre estas dos doctriñas. El materialismo trata de reducir los fenómenos mentales a causas materiales. El psicoanálisis, por el contrario, estudia los fenómenos mentales como si pertenecieran a un campo autónomo. Mientras que la psiquiatría y neurología tradicionales trataban de explicar todas las situaciones patológicas como causadas por perturbaciones específicas de algunos órganos, el psicoanálisis consiguió demostrar que los estados anormales del cuerpo se originan a veces en factores mentales. Tal fue el descubrimiento de Charcot y de Joseph Breuer, y el gran éxito de Sigmund Freud consistió en construir sobre esta base una disciplina sistemática. El psicoanálisis es lo opuesto a todas las clases de materialismo. Si consideramos el psicoanálisis no como una rama del conocimiento puro, sino como un método para curar a los enfermos, tenemos que llamarle una rama timológica (**geisteswissenschaftlicher Zweig**) de la medicina.

Freud era un hombre modesto. No tenía grandes pretensiones sobre la importancia de sus contribuciones. Era muy cauteloso al tocar problemas de filosofía y de otras ramas del conocimiento a cuyo desarrollo no había contribuido. No se aventuró a atacar ninguna de las proposiciones metafísicas del materialismo. Llegó al extremo de admitir que la ciencia podría algún día conseguir dar una explicación puramente fisiológica de los fenómenos que estudia el psicoanálisis. Sólo mientras esto no sucediera consideraba el psicoanálisis científicamente correcto y prácticamente indispensable. No era menos cauteloso al criticar el materialismo marxista. Confesó abiertamente su incompetencia en este campo[30]. Pero esto no altera el hecho de que el método psicoanalítico es esencial y sustancialmente incompatible con la epistemología del materialismo.

El psicoanálisis insiste sobre la función que la libido, el impulso sexual, tiene en la vida humana. Esta función había sido poco estudiada por la psicología precedente y por las demás ramas del conocimiento. El psicoanálisis también explica las causas de este descuido. Pero de ninguna manera afirma que el sexo sea el único deseo que busca satisfacción y que todos los fenómenos psíquicos se originen en él. Su interés por los impulsos sexuales surgió del hecho de que el psicoanálisis empezó como un método terapéutico y la mayoría de las situaciones patológicas que estudia eran causadas por la represión de deseos sexuales.

La razón por la cual algunos autores asociaron el psicoanálisis con el marxismo fue que ambos eran considerados opuestos a las ideas teológicas. Sin embargo, con el paso del tiempo las escuelas teológicas y grupos de diversas denominaciones han ido modificando su valoración de las enseñanzas de Freud. No sólo han abandonado su oposición radical, como ya lo habían hecho antes en relación con los descrubrimientos astronómicos y geológicos y las teorías del cambio filogenético en la estructura de los organismos, sino que tratan de integrar el psicoanálisis en el sistema y en la práctica de la teología pastoral. Consideran el estudio del psicoanálisis como una parte importante de la formación sacerdotal[31].

En las actuales condiciones muchos defensores de la autoridad de la iglesia se hallan desorientados y no saben qué actitud adoptar ante los problemas científicos y filosóficos. Condenan lo que podrían o aun deberían apoyar. Al combatir doctrinas falsas recurren a objeciones insostenibles que, en la mente de quienes pueden discernir su falacia, refuerzan la tendencia a creer que las doctrinas atacadas son correctas.

Incapaces de descubrir el error de estas falsas doctrinas, estos apologistas de la religión pueden terminar aprobándolas. Ellos explican el hecho curioso de que hoy algunos autores cristianos tienden a adoptar el materialismo dialéctico marxista. Por ejemplo, un teólogo presbiteriano, el profesor Alexander Miller, cree que el cristianismo "***puede hacer suya la verdad del materialismo histórico y de la lucha de clases***". No sólo sugiere, como lo han hecho eminentes dirigentes de diferentes denominaciones cristianas antes que él, que la iglesia debería adoptar los principios esenciales de la política marxista, sino que también piensa que la iglesia debería "***aceptar el marxismo como la esencia de una sociología científica***".[32] ¡Qué difícil reconciliar con el credo de Nicea una doctrina que enseña

---

30 *FREUD*, **Neue Folge der Vorlsungen zur Einführing in die Phychoanalyse** *(Viena, 1933), págs. 246-53.*

31 *Pocos teólogos, desde luego, estarían de acuerdo en suscribir la interpretación del eminente historiador católico de la medicina, profesor Pedro Laín Entralgo, según el cual Freud* ***"ha desarrollado plenamente algunas de las posibilidades que ofrece el cristianismo"****. P. L. Entralgo,* **Mind and Body**, *trans. by A. M. Espinoza, Jr. (Nueva York, P. J. Kennedy and Sons, 1956), pág. 131.*

32 *Alexander Miller,* **The Christian Significance of Karl Marx** *(New York, MacMillan, 1947), págs. 80-1.*

que las ideas religiosas son las superestructura de las fuerzas materiales de producción!

9. El Materialismo Marxista y el Socialismo.

Al igual que muchos intelectuales frustados y casi todos los nobles prusianos de su tiempo, burócratas, maestros y escritores, Marx sentía un odio fanático por los negocios y los comerciantes. Se inclinó hacia el socialismo porque consideró que era el peor castigo que se podría dar a los odiosos burgueses. Al mismo tiempo, comprendió que la única esperanza del socialismo consistía en evitar la discusión de sus ventajas e inconvenientes. La gente debe ser inducida a aceptarlo emocionalmente, sin hacer preguntas sobre sus efectos.

Para lograr esto, Marx adoptó la filosofía de la historia de Hegel, doctrina oficial de las escuelas en que estudió. Hegel se había arrogado a sí mismo el poder de revelar al público los planes ocultos del Señor. No había ninguna razón para que el doctor Marx fuera menos y dejara de comunicar al pueblo las buenas noticias que una voz interna le habia comunicado. El socialismo, anunciaba esta voz, tiene que llegar porque éste es el curso que el destino está señalando. No hay ninguna necesidad de discutir sobre las bendiciones o las desgracias que han de esperarse de un modo socialista o comunista de producción. Tales debates serían razonados solamente si los hombres tuvieran libertad de escoger entre el socialismo y alguna otra alternativa. Además, como estadio posterior en la evolución histórica, el socialismo es también necesariamente un estadio mejor y más alto y todas las dudas acerca de los beneficios que han de derivarse de él son fútiles[33].

El esquema de filosofía de la historia que describe la historia humana como culminando y terminando en el socialismo es la esencia del marxismo, la principal aportación de Karl Marx a la ideología prosocialista. Al igual que todos los esquemas similares, incluido el de Hegel, fue concebido por la intuición. Marx le llamó ciencia, porque en su tiempo ningún otro calificativo podía dar a una doctrina mayor prestigio. En épocas premarxistas no se acostumbraba llamar científicas a las filosofías de la historia, Nadie aplicó jamás el término de ciencia a las profesías de Daniel, a la revelación de San Juan o a los escritos de Joaquín de Fiore.

Por las mismas razones, Marx calificó su doctrina de materialista. El materialismo era la filosofía aceptada en el ambiente del hegelianismo de izquierda en que Marx vivió antes de trasladarse a Londres. Se daba por sentado que la ciencia y la filosofía no admiten ningún otro tratamiento del problema de la mente y del cuerpo distinto del que enseña el materialismo. Los autores que no querían ser anatematizados por su grupo tenían que evitar que se sospechara de ellos que hacían alguna concesión al "idealismo". Así, Marx se apresuró a calificar a su filosofía de materialista. En realidad, como dijimos anteriormente, su doctrina no trata el problema de la mente y el cuerpo. No se pregunta cómo las fuerzas materiales de producción llegan a existir y cómo y por qué cambian. La doctrina de Marx no es interpretación materialista sino una interpretación tecnológica de la historia. Pero, desde un punto de vista político, Marx insistió en llamar a su doctrina científica y materialista. Estos predicados le daban una reputación que nunca hubiera adquirido sin ellos.

Debe notarse, de paso, que Marx y Engels no hicieron ningún esfuerzo por establecer la validez de su interpretación tecnológica de la historia. Al principio de su carrera como autores presentaron sus dogmas en formulaciones claras y combativas, tales como la afirmación citada anteriormente acerca del molino de mano y el molino de vapor[34]. Posteriomente se volvieron más reservados y cautelosos; después de la muerte de Marx, Engels hizo ocasionalmente algunas importantes concesiones al punto de vista "burgués" a "idealista". Pero nunca Marx o Engels, ni ninguno de sus numerosos seguidores, trataron de dar datos concretos acerca de la actuación de un mecanismo que de un estadio específico de las fuerzas materiales de producción condujeran a una determinada superestructura jurídica, política y espiritual. Su famosa filosofía nunca fue más allá de la presentanción abrupta de una intuición mordaz.

Los trucos dialécticos del marxismo tuvieron muchos éxitos y alistaron a muchos pseudointelectuales en las filas del socialismo revolucionario, pero esos trucos no desacreditaron lo que los economistas habían afirmado acerca de las desastrosas consecuencias de un modo socialista de producción. Marx había prohibido el análisis del funcionamiento de un sistema socialista como utópico, esto es, en su terminología, como no científico, y, al igual que sus sucesores, difamó a todos los que se atrevieron a desobedecer esa prohibición. Sin embargo, estas tácticas no alteraron el hecho de que

33 *Véase cap. VIII, 4.*
34 *Véase cap. X, 1.*

todo lo que Marx aportó a la discusión del socialismo fue comunicar lo que una voz interna le había dicho, es decir, que el fin y la meta de la evolución histórica de la humanidad es la expropiación de los capitalistas.

Debe subrayarse que, desde el punto de vista epistemológico, el materialismo marxista no logra lo que una filosofía materialista pretende lograr. No explica cómo determinadas ideas y juicios de valor se originan en la mente humana.

Mostrar que una doctrina es insostenible no equivale a confirmar una doctrina incompatible con ella. Es necesario afirmar este hecho evidente porque muchos lo han olvidado. La refutación del materialismo dialéctico implica, desde luego, la invalidez de la justificación marxista del socialismo. Pero no demuestra la verdad de la afirmación de que el socialismo no es realizable, que destruirá la civilización y acarrearía la miseria para todos y que su advenimiento no es inevitable. Estas proposiciones sólo pueden demostrarse por medio del análisis económico. Marx y los simpatizantes de sus doctrinas comprendieron que el análisis económico del socialismo demuestra la falacia de los argumentos prosocialistas. Los marxistas se aferran al materialismo histórico y se niegan tercamente a escuchar a sus críticos, pues desean el socialismo por razones emotivas.

ESTRUCTURACION DEL MUNDO HISTORICO

WILHELM DILTHEY
(1833 – 1911)

ESTRUCTURACION DEL MUNDO HISTORICO*

La parte principal del trabajo que sigue la constituyen diferentes ensayos en torno al tema de la demarcación de las ciencias del espíritu, la conexión estructural del saber, la vivencia y la comprensión, leídos en la Academia de Ciencias durante varios años, hasta el 20 de enero de 1910. Entre ellos el que versa sobre esta conexión estructural del saber se basa en el estudio sobre la conexión estructural psíquica leído el 2 de marzo de 1905 (e impreso en el 16 de ese mismo mes como memoria de la Academia); no se ha hecho más que resumir y completar un poco en esta ocasión. Entre los ensayos no impresos que se recogen en este trabajo se ha reproducido, tal cual, el que se refiere a la delimitación de las ciencias del espíritu y han sido ampliados los que se refieren a la vivencia y a la comprensión. Por lo demás, lo aquí expuesto se enlaza con mis lecciones de lógica y de sistema de la filosofía.

CAPITULO I

DEMARCACION DE LAS CIENCIAS DEL ESPIRITU

Se trata de separar provisionalmente las ciencias del espíritu de las ciencias de la naturaleza mediante características ciertas. En las últimas décadas han tenido lugar interesantes debates acerca de las ciencias de la naturaleza y de las ciencias del espíritu y, sobre todo, en torno a la historia. Sin propósito de tomar parte en este debate, expongo aquí un ensayo un poco discrepante acerca de la naturaleza de las ciencias del espíritu y del modo de distinguirlas de las ciencias naturales. Se llegará a captar íntegramente la diferencia a medida que se avance en la investigación.

I. Parto del hecho amplísimo que constituye el fundamento sólido de todo razonamiento acerca de la ciencias del espíritu. Junto a las ciencias de la naturaleza se ha desarrollado, espontáneamente, por imposición de la misma vida, un grupo de conocimientos unidos entre sí por la comunidad de su objeto. Tales ciencias son la historia, la economía política, la ciencia del derecho y del estado, la ciencia de la religión, el estudio de la literatura y de la poesía, de la arquitectura y de la música, de los sistemas y concepciones filosóficas del mundo, finalmente, la psicología. Todas estas ciencias se refieren a una misma realidad: el género humano. Describen y relatan, enjuician y forman conceptos y teorías en relación con esta realidad.

Lo que suele separarse como físico y psíquico se presenta indiviso en esa realidad. Contiene la conexión viva de ambos. Somos también naturaleza y la naturaleza opera en nosotros, inconscientemente, en impulsos obscuros; estados de conciencia se expresan constantemente en gestos, ademanes y palabras y tienen su objetividad en instituciones, estados, iglesias, institutos científicos: precisamente de estas conexiones se mueve la historia.

Esto no excluye, como es natural, que las ciencias del espíritu se sirvan también de la diferencia entre lo físico y lo psíquico allí donde sus fines lo reclamen. Sólo que no deberán perder de vista que en ese caso trabajan con abstracciones y no con seres reales, y que esas abstracciones sólo tienen validez dentro de los límites del punto de vista para el el que han sido trazadas. Voy a marcar el punto de vista desde el cual la exposición que sigue distinguirá entre lo psíquico y lo físico y fijará el sentido que se ha de prestar a estas expresiones. Lo inmediatamente dado son las vivencias. Pero éstas como

---

* *El título completo es* **"Estructuración del mundo histórico por las ciencias del espíritu"**, *ya dado por nosotros a esta sección del libro.* **(T.)**

he tratado de demostrar en otra ocasión,* se encuentran trabadas en una conexión que se mantiene a lo largo de todo el curso de la vida, en medio de todos sus cambios; sobre su base nace lo que en otra ocasión he descrito como ***"conexión adquirida de la vida anímica"***; abarca nuestras representaciones, nuestras fijaciones de valor y de fines y consiste en una unión de estos miembros.[1] Y en cada uno de estos aspectos la conexión adquirida se ofrece en enlaces propios, en relaciones de representaciones, en estimaciones de valor, en ordenamiento de fines. Poseemos esta conexión, actúa constantemente en nosotros, las representaciones y estados que se encuentran en la conciencia se orientan con ella, nuestras impresiones son apercibidas a través de ella, que regula también nuestros afectos; así, pues, se halla presente y actúa siempre sin que tengamos conciencia de ella. No creo que pueda objetarse nada al hecho de que destaquemos en el hombre, mediante la abstracción, esta conexión de vivencias dentro del curso de una vida, y que se la convierta, como "**lo psíquico**", en sujeto lógico de juicios y de explicaciones teóricas. Se justifica la formación de este concepto porque con él, destacado como sujeto lógico, se hacen posibles juicios y teorías que son necesarios en las ciencias del espíritu. Igualmente legítimo es el concepto de "**lo físico**". En la vivencia se presentan impresiones, imágenes. Los objetos físicos son aquello que, para los fines prácticos, se coloca debajo de esas impresiones, y mediante su "**posición**" permiten "**construir**" estas impresiones. Ambos conceptos pueden ser utilizados siempre que tengamos conciencia de que han sido abstraídos del hecho "**hombre**"; no designan realidades íntegras, sino que constituyen abstracciones legítimamente formadas.

Los sujetos de los juicios anunciados en las ciencias indicadas son de diversa amplitud: ***individuos, familias, asociaciones más complicadas, naciones, épocas, movimientos históricos o series evolutivas, organizaciones sociales, sistemas culturales y otras secciones parciales del todo de la humanidad, finalmente, la humanidad misma. Acerca de todo esto se puede relatar, pueden ser objeto de descripción, pueden desarrollarse teorías pertinentes.*** Pero todo ello se refiere a la misma realidad: ***humanidad o realidad histórico-social-humana.*** Y así surge, en primer lugar, la posibilidad de delimitar este grupo de ciencias por su relación común con el mismo hecho, lo humano, y de separarlas de las ciencias de la naturaleza. Además, de esta referencia común se origina una relación de función recíproca de los juicios enunciados acerca de los sujetos lógicos contenidos en la realidad humana. Las dos grandes clases de las ciencias indicadas, el estudio de la historia hasta llegar a la descripción de la situación actual y las ciencias sistemáticas del espíritu, se hallan recíprocamente referidas en cada uno de sus puntos y constituyen así una conexión firme.

2. Pero si esta determinación conceptual de las ciencias del espíritu contiene expresiones justas sobre la misma, no por eso agota su naturaleza. Es menester buscar el tipo de relación que se da en las ciencias del espíritu con respecto a la realidad "**humanidad**". Sólo así podremos establecer con precisión su objeto. Pues resulta claro que no es posible diferenciar con corrección lógica las dos clases de "**ciencias del espíritu**" y "**ciencias de la naturaleza**" mediante la circunscripción de dos campos de hechos diversos que les corresponderían. Porque también la fisiología trata de un aspecto del hombre y es, sin embargo, una ciencia natural. No podemos encontrar, por lo tanto, en los hechos mismos la razón que autorice la división entre ambos grupos. Las ciencias del espíritu deben comportarse con el aspecto físico del hombre de manera diferente que con el aspecto psíquico, y esto ocurre de hecho.

En las ciencias que nos interesan actúa una tendencia que se funda en la cosa misma. El estudio del lenguaje incluye tanto la fisiología de los órganos de la palabra como la teoría del significado de las palabras y del sentido de las frases. El hecho de una guerra moderna comprende lo mismo los efectos químicos de la pólvora que las cualidades morales del soldado que se debate en su atmósfera. Pero es connatural al grupo de ciencias que nos ocupa una tendencia, que se va desarrollando cada vez más a medida que avanzan, y mediante la cual el aspecto físico de los fenómenos queda reducido al mero papel de condiciones, de medios de entendimiento. Esta tendencia está orientada hacia la autognosis, representa la marcha de la "**comprensión**" desde fuera hacia dentro. Esta tendencia utiliza toda manifestación de vida para captar "**lo interior**" que la produce. Leemos en la historia realizaciones económicas, colonizaciones, guerras, fundaciones de estados. Llenan nuestra alma con grandes imágenes y nos ilustran acerca del mundo histórico que nos rodea, pero en estas noticias nos mueve sobre

---

* *Véase el No. 4 de* "**La conexón estructural psíquica**", *p. 14* (T.)

1 *Acerca de la conexón adquirida de la vida psíquica,* **Dichterische Einbildungskraft und Wahnsinn.** *Discurso 1886, pp. 13 ss. La imaginación del poeta en* **Philosophische Aufsätze,** *dedicados a Zeller, 1887, pp. 55 ss.* **Ideen über eine beschreibende und zergliedernde Psychologie** *(Obras completas, VI).*

todo algo que es inaccesible a los sentidos, algo que únicamente es "vivible", algo de donde proceden los hechos exteriores, que les es inmanente y sobre lo que repercuten. y esta tendencia no se apoya en un modo de consideración de la vida desde fuera, sino que se funda en la vida misma. Porque en estas cosas que "se pueden vivir" se halla comprendido todo valor de la vida, en torno a ellas gira todo el alboroto exterior de la historia. Aquí se nos presentan fines de los que nada sabe la naturaleza. La voluntad opera un desarrollo, una configuración. Y sólo en este mundo espiritual creador, responsable, que se mueve soberanamente en nosotros, y sólo en él, encuentra la vida su valor, su fin y su significado.

Podría decirse que en todos los trabajos científicos se hacen valer dos grandes tendencias.

El hombre se encuentra condicionado por la naturaleza. Esta abarca también los raros hechos psíquicos que aparecen de vez en cuando. Así considerados, ofrecen el aspecto de interpolaciones en el gran texto del mundo físico. Al mismo tiempo la representación del mundo que descansa en la extensión espacial representa la sede original del todo conocimiento de uniformidades y, desde un principio, nos vemos obligados a contar con ella. Nos adueñamos de este mundo físico mediante el estudio de sus leyes. Estas leyes pueden ser encontradas a medida que el carácter "vivencial" de nuestras impresiones de la naturaleza la conexión en que nosotros, que también somos naturaleza, nos hallamos con ella, el sentimiento vivo con que la gozamos, se va desplazando para que prevalezca la captación abstracta de la misma según relaciones de espacio, tiempo, masa y movimiento. Todos estos factores actúan en el sentido de que el hombre se elimine a sí mismo para, con estas impresiones, poder "construir" este gran objeto "naturaleza" como un orden según leyes. Se le convierte entonces al hombre en centro de la realidad.

Pero el mismo hombre retorna de ella a la vida, a sí mismo. Este retorno del hombre a la vivencia, a través de la cual la naturaleza se le presenta primeramente, ahí, en la vida, que es donde únicamente aparece el sentido, el valor y el fin constituye la otra gran tendencia que condiciona el trabajo científico. Surge así un segundo frente. Todo aquello con que tropieza el hombre, lo que él crea y lo que obra, los sistemas de fines en los que va consumando su vida, las organizaciones exteriores de la sociedad en las que se agrupan los individuos, todo esto recibe su unidad desde este centro. De lo que se da sensiblemente en la historia humana, la comprensión retorna a aquello que no cae nunca bajo los sentidos y que, sin embargo, opera se expresa exteriormente.

Y así como la primera tendencia se endereza a captar hasta lo psíquico mismo en el lenguaje propio del pensar científico-natural, sometiéndolo a sus conceptos y a sus métodos, y enajenándolo así de sí mismo, la segunda tendencia se manifiesta por ese retroceso del curso sensible exterior del acontecer humano a algo que no cae bajo los sentidos, para captar, para "comprender" aquello que se manifiesta en el curso exterior. La historia nos muestra cómo las ciencias que hacen referencia al hombre se hallan comprendidas en un proceso de aproximación constante a la meta lejana de una reflexión del hombre sobre sí mismo, de un percatarse de sí, de una autognosis.

Y también esta tendencia rabasa el mundo humano y llega a la naturaleza misma y pretende "comprenderla", cuando sólo puede ser "construída" y no "comprendida", mediante conceptos que se fundan en la conexión psíquica, como ha ocurrido con Fichte, Schelling, Hegel, Schopenhauer, Lotze y sus sucesores, tratando de sonsacarle su "sentido", que nunca nos podrá revelar.

En este punto descubrimos el sentido de la pareja conceptual "externo " e "interno" y la legitimidad de su aplicación. Designan la relación que existe, en la "comprensión", entre la manifestación sensible exterior de la vida y lo que la produjo, lo que se manifestó en ella. Sólo allí donde existe comprensión se da esta relación de lo externo con lo interno, como sólo allí donde hay conocimiento natural se da la relación de los fenómenos con aquello mediante lo cual son "construídos".

3. Llegamos ahora al punto en que podemos lograr una determinación más precisa de la naturaleza y conexión del grupo de ciencias que nos interesa.

Distinguimos en un principio lo humano de la naturaleza orgánica más próxima a él, y más lejos, de lo inorgánico. Representa una separación de partes en la totalidad de la tierra. Estas partes constituyen etapas, y lo humano, como aquella etapa en que se presentan el concepto, los valores, la realización de fines, la responsabilidad, la conciencia del sentido de la vida, había que separarlo de la etapa de la existencia animal. Fijamos la propiedad más general común a nuestro grupo de ciencias por la referencia que hacen al

hombre, a lo humano. En esta referencia se basa la conexión de estas ciencias. Luego examinamos la naturaleza peculiar de la relación que se da entre la realidad "**hombre**", "**humanidad**" y estas ciencias. Esta realidad no puede caracterizarse sencillamente como el objeto común de estas ciencias, sino que tal objeto surge en virtud de una actitud especial con respecto a lo humano, pero que no viene desde fuera, sino que se basa en su propia esencia. Ya se trate de estados, iglesias, instituciones, costumbres, libros, obras de arte, etc., tales realidades contienen siempre, lo mismo que el hombre, la referencia de un aspecto sensible exterior a otro que se sustrae a los sentidos y que es, por lo tanto, interno.

Ahora nos toca perfilar esto que designamos como interno. Es un error corriente comenzar nuestro conocimiento desde este aspecto interno del curso de la vida psíquica, por la psicología. Trataré de esclarecer este error mediante las siguientes consideraciones.

Todo el aparato de códigos, jueces, abogados, litigantes, tal como se presenta en una época determinada y en un determinado lugar, constituye, en primer lugar, la expresión de un sistema de fines de disposiciones jurídicas en cuya virtud opera ese aparato. Ese "**nexo final**" se encamina a la vinculación externa de las voluntades en una medida unívoca que objetiva las condiciones coactivamente realizables para la perfección de las relaciones de la vida y delimita las esferas de poder de los individuos en sus relaciones recíprocas, con las cosas y con la voluntad general. Por eso las formas del derecho deben ser imperativas y tras ellas se esconde el poder de una comunidad para imponerlas. La comprensión histórica del derecho que se dé en una comunidad semejante, en una época determinada, consistirá en el regreso de ese aparato externo a la sistemática espiritual de los imperativos jurídicos producida por esa voluntad colectiva, coercible por ella, y que encuentra su existencia exterior en ese aparato. En ese sentido trata Ihering del "**espíritu del derecho romano**". La comprensión de este espíritu con una estructura y legalidad peculiares. En esto descansa tanto la interpretación de un pasaje del *Corpus juris* como el conocimiento del derecho romano y la comparación entre los diferentes derechos en la ciencia jurídica. Así tenemos que su objeto no coincide con los hechos exteriores por lo que y en los que se refleja el derecho. Sólo en la medida que estos hechos realizan el derecho constituyen objeto de la ciencia jurídica. La aprehensión del criminal, las enfermedades de los testigos o el aparato de la ejecución capital pertenecen, como tales, a la patología o a la ciencia técnica.

Lo mismo ocurre con la estética. Ante mí tengo la obra de un poeta. Se compone de letras, ha sido compuesta por los cajistas e impresa por las máquinas. Pero la historia literaria y la poética sólo tiene que ver con la relación de esta conexión significativa de palabras con aquello que expresa. Y esto es lo decisivo, que no se trata de los procesos internos en el poeta, sino de una conexión creada dentro de él pero que se le puede desprender. La conexión de un drama consiste en una relación peculiar del asunto, la inspiración poética, el motivo, la fábula y los medios de representación. Cada uno de estos factores realiza una contribución a la estructura de la obra. Y estas contribuciones se hallan entrelazadas por una ley interna de la poesía. Así, el objeto pertinente a la historia literaria o a la poética es muy diferente de los procesos psíquicos en el poeta o en su lector. Se realiza aquí una conexión espiritual que se presenta en el mundo del "**sentido**" y que nosotros comprendemos retornando a él.

Estos ejemplos ilustran en qué consiste el objeto de las ciencias que nos ocupan, qué es lo que constituye su esencia y cómo se diferencian de las ciencias de la naturaleza. Tampoco éstas tienen su objeto en las impresiones, tales como se presentan en las vivencias, sino en los objetos que crea el conocimiento para hacer que estas impresiones sean "**construibles**". En un caso como en otro el objeto se crea sobre la ley de los hechos mismos. En esto coinciden ambos grupos de ciencias, pero la diferencia radica en la tendencia dentro de la cual se constituye su objeto. Radica en el método que constituye a cada grupo. En un caso se produce un "**objeto espiritual**" en el "**comprender**", en el otro un "**objeto físico**" en el "**conocer**".

Y ahora sí que podemos pronunciar la expresión "**ciencias del espíritu**". Ya su sentido nos es claro. Cuando a partir del siglo XVIII surgió la necesidad de encontrar un nombre común para este grupo de ciencias, fueron designadas como *sciences morales* o como "**ciencias del espíritu**" o, finalmente, como "**ciencias naturales**", Ya esta misma variedad de nombres nos indica que ninguno de ellos es completamente adecuado para lo que se quiere expresar. En este lugar no haré sino señalar el sentido en el que yo empleo la expresión "**ciencias del espíritu**". Es el mismo con el que Montesquieu habla del "**espíritu de las leyes**", Hegel de "**espíritu objetivo**" y Ihering de "**espíritu del derecho romano**".

En otro lugar me explicaré sobre las ventajas de esta expresión con respecto a las que se han empleado hasta ahora.

4. Y ahora podemos cumplir con la última exigencia que nos impone la determinación esencial de las ciencias del espíritu. Ahora es cuando podemos separarlas de las ciencias naturales mediante características perfectamente claras. Son éstas las supuestas por la actitud señalada del espíritu mediante la cual se constituye el objeto de las ciencias del espíritu a diferencia del conocimiento científico-natural. Lo humano, captado por la percepción y el conocimiento, sería para nosotros un hecho físico y en este aspecto únicamente accesible al conocimiento científico-natural. Pero surge como objeto de las ciencias del espíritu en la medida en que "se viven" estados humanos, en la medida en que se expresan en "manifestaciones de vida" y en la medida en que estas expresiones son "comprendidas". Y, ciertamente, esta conexión de vida, expresión y comprensión no abarca sólo los ademanes, los gestos y las palabras, con los cuales se comunican los hombres, o las creaciones espirituales perdurables, en las que se abren a la comprensión las honduras del creador, o las objetivaciones constantes del espíritu en formaciones sociales, mediante las cuales se transparenta lo común del ser humano y se nos ofrece con intuitiva certeza, sino que también la misma unidad vital psicofísica se conoce a sí misma para esta relación doble entre vivencias y comprensión, se percata de sí misma en el presente, se encuentra a sí misma en el recuerdo como algo pasado; pero en la medida en que trata de retener y captar sus estados, en la medida en que encamina la atención hacia sí misma, se echan de ver también los estrechos límites de semejante método introspectivo de conocimiento de sí mismo: ***unicamente sus acciones, sus manifestaciones de vida fijadas, los efectos de ellas sobre los demás, instruyen al hombre acerca de sí mismo; así aprende a conocerse a sí mismo por el rodeo de la comprensión.*** Nos enteramos de los que fuimos una vez, de cómo nos desarrollamos y nos convertimos en lo que somos por el modo como actuamos, y nos enteramos de los planes de vida que tuvimos, de nuestra acción en un oficio, por medio de viejas cartas olvidadas o de juicios sobre nosotros que se pronunciaron hace mucho tiempo. En una palabra, se trata del hecho del comprender mediante el cual la vida se esclarece a sí misma en su hondura y, por otra parte, nos comprendemos a nosotros mismos y comprendemos a otros a medida que vamos colocando nuestra propia vida "vivida" por nosotros en toda clase de expresión de vida propia y ajena. Así, pues, tenemos que la conexión de vivencia, expresión y comprensión constituye el método propio por el que se nos da lo humano como objeto de las ciencias del espíritu. Las ciencias del espíritu se fundan, por lo tanto, en esta conexión de vida, expresión y comprensión. Aquí es donde logramos una clara señal mediante la cual llevar a cabo la demarcación de las ciencias del espíritu. Una ciencia corresponde al grupo de las ciencias del espíritu cuando su objeto nos es accesible mediante la actitud fundada en la conexión de vida, expresión y comprensión.

De esta naturaleza común de las ciencias en cuestión se derivan todas la propiedades que han sido destacadas en las explicaciones acerca de las ciencias del espíritu, de las ciencias culturales o de la Historia, cuando se ha tratado de explicar su naturaleza. Así, la relación especial que guarda en este campo lo singular, la individual, de una sola vez, con las uniformidades generales. Lo mismo la unión que existe en este campo entre enunciados sobre la realidad, juicios de valor y conceptos de fin. Además: ***"la captación de lo singular, de lo individual, constituye en ellas una meta última no menos que el desarrollo de uniformidades abstractas"***.[2] Pero todavía hay más consecuencias: hay que distinguir todos los conceptos directivos con los que opera este grupo de ciencias de los que utilizan en el terreno de la ciencia natural.

Así, pues, tenemos que la tendencia mediante la cual retornamos de lo humano, del espíritu objetivo realizado por él, a lo creador, valioso, actuante, manifestante, objetivante, junto con todas las consecuencias que de ello se derivan, es lo que nos autoriza, más que nada, a designar como ciencias del espíritu aquellas en que esta tendencia actúa.

CAPITULO II

ESTRUCTURACION DISTINTA DE LAS CIENCIAS DE LA NATURALEZA Y DE LAS CIENCIAS DEL ESPIRITU

ORIENTACION HISTORICA

1. En las ciencias del espíritu se lleva a cabo la estructuración del mundo histórico. Con esta expresión figurada designo la conexión ideal según la cual, sobre la base de la vivencia y de la comprensión, y en una serie gradual de realizaciones, encuentra su existencia el saber objetivo acerca del mundo histórico.

---

2 *Vid.* **Introducción a las ciencias del espíritu,** *libro primero, VI. Ed. Fondo de Cultura Económica.* (T.)

¿Cuál es, ahora, la conexión en que se halla una teoría de este tipo con las ciencias que le son más próximas? En primer lugar, esta estructuración ideal del mundo espiritual y el saber histórico acerca del decurso histórico en el que ha ido surgiendo poco a poco el mundo espiritual se condicionan recíprocamente. Se hallan separados, pero encuentran en el mundo espiritual su objeto común y en esto se funda su relación interna. El decurso en el cual se desenvolvió el saber acerca de este mundo, nos proporciona un hilo conductor para la comprensión de la estructura ideal del mismo y esta estructura permite una comprensión más profunda de la historia de las ciencias del espíritu.

El fundamento de una teoría semejante lo constituye la visión de la estructura del saber, de las formas del pensamiento y de los métodos científicos. Por eso entresacaremos de la teoría lógica sólo lo necesario a nuestro propósito. Esta teoría envolvería a nuestra investigación en sus mismos comienzos en unos debates interminables.

Finalmente, tenemos también una relación entre esta teoría de la estructuración de las ciencias del espíritu con la crítica de la facultad cognoscitiva. Al tratar de esclarecer esta relación es cuando se revela el significado pleno de nuestro objeto. La crítica del conocimiento, lo mismo que la lógica, es un análisis de la conexión de las ciencias. En la teoría del conocimiento el análisis retrocede de esta conexión a las condiciones según las cuales es posible la ciencia. Pero tropezamos ahora con una circunstancia que es determinante de la marcha de la teoría del conocimiento y de su situación actual. Las ciencias naturales ofrecieron primeramente el objeto en que se llevó a cabo este análisis. La misma marcha de las ciencias implicaba que fueran las ciencias de la naturaleza las primeras en constituirse. Sólo en el siglo pasado han entrado las ciencias del espíritu en una etapa que permite utilizarlas para la teoría del conocimiento. Así ocurre que el estudio de la estructura de ambos grupos de ciencias debe preceder a una fundamentación epistemológica conexa: prepara, en conjunto y en detalle, la teoría conexa. Ese estudio se halla bajo el punto de vista del problema del conocimiento y trabaja para su solución.

2. Cuando los pueblos modernos de Europa, maduros ya por el Humanismo y la Reforma, entran, en la segunda mitad del siglo XVI, en el estudio autónomo de las ciencias empíricas, pasando del estadio de la metafísica y de la teología, este tránsito se realiza de modo más completo de lo que ocurrió en otra ocasión, después del siglo III antes de Cristo, entre las gentes griegas. También entonces la matemática, la mecánica, la astronomía y la geografía matemática se emanciparon de la lógica y de la metafísica; formaron un nexo según su relación de dependencia, pero en esta estructuración de las ciencias de la naturaleza ni la inducción ni el experimento cobraron el lugar y significación que les corresponde ni se desarrollaron en toda su fecundidad. Sólo en las ciudades mercantiles e industriales, sin esclavos, de las naciones modernas, lo mismo que en las cortes, academias y universidades de sus grandes estados militares, necesitados de dinero, tuvieron lugar de modo poderoso las intervenciones conscientes en la naturaleza, el trabajo mecánico, la invención, el descubrimiento, la experimentación; se aliaron con la construcción matemática y así se produjo un análisis efectivo de la naturaleza. Gracias a la acción conjunta de Képler, Galileo, Bacon y Descartes en la primera mitad del siglo XVII, se constituyó la ciencia matemática de la naturaleza como un conocimiento del orden de la naturaleza según sus leyes. Y mediante un número creciente de investigadores, ha desplegado en ese mismo siglo toda su capacidad de rendimiento. Ella fué también el objeto cuyo análisis llevó a cabo la teoría del conocimiento de fines del siglo XVII y del siglo XVIII con hombres como Locke, Berkeley, Hume, d'Alembert, Lambert y, sobre todo, Kant.

La estructuración de las ciencias de la naturaleza se halla condicionada por el modo en que se da su objeto, es decir, la naturaleza. Se presentan las imágenes en cambio constante, son referidas a objetos, estos objetos llenan y ocupan la conciencia empírica y constituyen así el objeto de la ciencia natural descriptiva. Pero ya la conciencia empírica nota que las cualidades sensibles que se presentan con las imágenes dependen del punto de mira, de la distancia, de la iluminación. Cada vez con más claridad, van mostrando la física y la fisiología el carácter fenoménico de estas cualidades sensibles. Y surge así la tarea de pensar los objetos en forma que se pueda concebir el cambio de los fenómenos y las uniformidades que en este cambio se hacen cada vez más patentes. Los conceptos mediante los cuales se realiza esta propósito son "construcciones auxiliares" creadas por el pensamiento a este fin. Así, pues, la naturaleza nos es algo extraño, trascendente al sujeto que la capta, algo que, mediante construcciones de ayuda, levantamos sobre lo fenoménicamente dado e interpolamos en ello.

Pero en este modo en que se nos da la naturaleza se encuentran, a su vez, los medios de so-

meterla al pensamiento y de ponerla al servicio de la vida. La articulación de los sentidos condiciona la comparabilidad de las impresiones en cada sistema de multiplicidad sensible. En esto descansa la posibilidad de un análisis de la naturaleza. En cada campo particular de fenómenos sensibles en recíproca relación se dan regularidades en la sucesión o en la coexistencia. Al colocar bajo estas regularidades soportes invariables del acontecer, las reducimos a un orden según las leyes de la pensada multiplicidad de las cosas.

La tarea puede resolverse, únicamente, cuando a las regularidades de los fenómenos, comprobadas por la inducción y el experimento, se añade otra propiedad de lo dado. Todo lo físico tiene una magnitud: puede ser contado; se extiende en el tiempo; en su mayor parte llena también un espacio y puede ser medido; en la espacial se producen movimientos mensurables, y si los fenómenos del oído no incluyen extensiones espaciales y movimientos, podemos subsumirles éstos y el enlace que establecemos entre fuertes impresiones sonoras y la percepción de conmociones del aire nos lleva a ello. Así la construcción matemática y la mecánica son medios para reducir los fenómenos sensibles, mediante hipótesis, a movimientos de soportes invariables de los mismos, según las leyes también invariables. Toda expresión como, por ejemplo, soporte del acontecer, algo, realidad, sustancia, no hace sino designar el conocimiento de sujetos lógicos trascendentes de los que se predica la relación legal, matemática y mecánica. Se trata sólo de conceptos límites, son un algo que hace posible los enunciados de las ciencias naturales, un punto de partida para tales proposiciones.

Esto condiciona todavía más la estructura de las ciencias naturales.

En la naturaleza el espacio y el número se nos ofrecen como las condiciones de las determinaciones cualitativas y de los movimientos, y el movimiento es entonces la condición general para el desplazamiento de las partículas o para las vibraciones del aire o del éter que la química y la física ponen como base de los cambios. Esta circunstancia tiene como consecuencia las relaciones de las ciencias en el conocimiento natural. Cada una de estas ciencias encuentra sus supuestos en la que le antecede, pero cobra existencia cuando estos supuestos se aplican a un nuevo campo de hechos y a las relaciones contenidas en ellos. Este orden natural de las ciencias ha sido expuesto por primera vez, según creo, por Hobbes. El objeto de la ciencia natural —Hobbes va, como es sabido, más lejos, e incluye también las ciencias del espíritu en esta conexión— lo constituyen, según él, los cuerpos, y la propiedad suya más fundamental son las relaciones de espacio y número que establece la matemática. De ellas depende la mecánica, y al explicar la luz, el color, el sonido y el calor por los movimientos de corpúsculos materiales, surge la física. Este es el esquema que ha sido desarrollado a compás de la marcha del trabajo científico y que ha sido puesto en relación por Comte con la historia de las ciencias. A medida que la matemática ha ido descubriendo el campo sin límites de las construcciones libres, sobrepasa cada vez más los límites de su tarea inmediata, a saber, fundamentar las ciencias de la naturaleza; pero esto en nada cambia la circunstancia implicada por los mismos objetos y según la cual tenemos en las leyes de las magnitudes espaciales y numéricas los supuestos de la mecánica; mediante los progresos de la matemática no hacen sino ampliarse las posibilidades de deducción. La misma relación encontramos entre la mecánica y la física y la química. Y también cuando el cuerpo vivo se presenta como un complejo nuevo de hechos, su estudio encuentra su base en verdades físico-químicas. Por doquier la misma estructuración estratificada de las ciencias de la naturaleza. Cada una de estas capas constituye un dominio cerrado y, sin embargo, cada una de ellas está sostenida y condicionada por la que está debajo. Desde la biología para abajo, cada ciencia natural contiene las relaciones legales que se dan en las capas científicas inferiores, hasta llegar al fondo matemático general, y marchando para arriba, lo nuevo que no se encontraba en la capa inferior se presenta en cada capa superior como otra facticidad más, nueva mirada desde abajo.

Hay que distinguir del grupo de las ciencias naturales en las que se logra el conocimiento de las leyes naturales, aquel otro en que se describe la articulación del mundo en su unicidad, en que se constata su evolución en el tiempo y se aplican las leyes naturales logradas en el primer grupo para explicar su contextura sobre el supuesto de una disposición original. En la medida en que se encaminan a la constatación, determinación matemática y descripción de la constitución efectiva y del transcurso histórico, descansan sobre el primer grupo. También, en este caso, la investigación de la naturaleza depende de la estructura del conocimiento legal-natural.

Como la teoría del conocimiento encontró su objeto preferente en esta estructura de las ciencias naturales, de aquí surgió el nexo de sus pro-

blemas. El sujeto pensante y los objetos sensibles que se le enfrentan se hallan separados entre sí; los objetos sensibles ofrecen un carácter fenoménico y mientras la teoría del conocimiento permanezca en los dominios del saber natural no podrá superar jamás este carácter fenoménico de la realidad que se le enfrenta. En el orden según leyes que las ciencias de la naturaleza colocan debajo de los fenómenos sensibles, las cualidades sensibles se hallan representadas por formas de movimiento que se refieren a estas cualidades. Y ni en el caso en que los hechos sensibles, con cuya aceptación y representación comenzó el saber natural, se conviertan en objeto de la fisiología comparada, ninguna investigación histórico-evolutiva podrá hacernos comprender cómo una de estas contribuciones de los sentidos desemboca en otra. Se puede postular muy bien semejante transformación de una sensación cutánea en una sensación acústica o de color, pero no en manera alguna representarla. No hay "comprensión" posible de este mundo, y podremos colocar en él valor, significado y sentido sólo por analogía con nosotros mismos y sólo cuando empieza a manifestarse una vida anímica en el mundo orgánico. Síguese también de la estructura de las ciencias naturales que en ellas las definiciones y los axiomas, que constituyen su fundamento, el carácter de necesidad que les es propio y la ley causal cobran una significación especial para la teoría del conocimiento.

Y como la estructura de las ciencias naturales permitía una doble interpretación, se desarrollaron, empujadas por direcciones epistemológicas de la Edad Media, dos corrientes de la teoría del conocimiento de las que cada una perseguía posibilidades diferentes.

Los axiomas, sobre los que se basaba esta estructura, se combinaron, en una de las direcciones indicadas, con una lógica que fundaba la conexión mental adecuada en fórmulas que habían alcanzado el máximo grado de abstracción con respecto a la materia del pensamiento. Leyes del pensamiento y formas del pensamientro, abstracciones extremadas, fueron concebidas como fundamentadoras de la conexión del saber. En esta dirección se halla la formulación del principio de razón suficiente por Leibniz. Cuando Kant cogió todo el material de la matemática y de la lógica y buscó sus condiciones en la conciencia, surgió su teoría del *a priori*. Por este origen de su teoría se ve, con toda la claridad posible, que este *a priori* quiere señalar, en primer lugar, una relación fundamentadora. Lógicos importantes como Schleiermacher, Lotze y Sigwart han simplificado y transformado este modo de considerar el asunto y ofrecen intentos muy diferentes de solución.

La otra dirección tiene su punto de partida común en las uniformidades que nos muestran la inducción y el experimento y en las predicciones y aplicaciones fundadas sobre aquéllas. Dentro de esta dirección se han desarrollado posibilidades muy diferentes —especialmente en lo que se refiere a la concepción de los fundamentos matemáticos y mecánicos del conocimiento— por Avenarius, Mach, los pragmatistas y Poincaré. Esta dirección de la teoría del conocimiento se ha diversificado en una gran variedad de supuestos hipotéticos.

LA REBELION DE LAS MASAS

JOSE ORTEGA Y GASSET
(1883 – 1955)



XI

LA EPOCA DEL "SEÑORITO SATISFECHO"

Resumen: El nuevo hecho social que aquí se analiza es éste: la historia europea parece, por vez primera, entregada a la decisión del hombre vulgar como tal. O dicho en voz activa: ***el hombre vulgar, antes dirigido, ha resuelto gobernar el mundo.*** Esta resolución de adelantarse al primer plano social se ha producido en él, automáticamente, apenas llegó a madurar el nuevo tipo de hombre que él representa. Si atendiendo a los efectos de vida pública, se estudia la estructura psicológica de este nuevo tipo de hombre-masa se encuentra lo siguiente: 1o. una impresión nativa y radical de que la vida es fácil, sobrada, sin limitaciones trágicas; por tanto, cada individuo medio encuentra en sí una sensación de dominio y triunfo que, 2o. le invita a afirmarse a sí mismo tal cual es, a dar por bueno y completo su haber moral e intelectual. Este contentamiento consigo le lleva a cerrarse para toda instancia exterior, a no escuchar, a no poner en tela de juicio sus opiniones y a no contar con los demás. Su sensación íntima de dominio le incita constantemente a ejercer predominio. Actuará, pues, como si sólo él y sus congéneres existieran en el mundo; por tanto, 3o. intervendrá en todo imponiendo su vulgar opinión, sin miramientos, contemplaciones, trámites ni reservas, es decir, según un régimen de "acción directa".

Este repertorio de facciones nos hizo pensar en ciertos modos deficientes de ser hombre, como el "niño mimado" y el primitivo rebelde; es decir, el bárbaro. (El primitivo normal, por el contrario, es el hombre más dócil a instancias superiores que ha existido nunca —religión, tabús, tradición social, costumbres). No es necesario extrañarse de que yo acumule dicterios sobre esta figura de ser humano. El presente ensayo no es más que un primer ensayo de ataque a ese hombre triunfante y el anuncio de que unos cuantos europeos van a revolverse enérgicamente contra su pretensión de tiranía. Por ahora se trata de un ensayo de ataque nada más: ***el ataque a fondo vendrá luego, tal vez muy pronto, en forma muy distinta de la que este ensayo reviste.*** El ataque a fondo tiene que venir en forma que el hombre-masa no pueda precaverse contra él, lo vea ante sí y no sospeche que aquello, precisamente aquello, es el ataque a fondo.

Este personaje, que ahora anda por todas partes y dondequiera impone su barbarie íntima, es, en efecto, el niño mimado de la historia humana. El niño mimado es el heredero que se comporta exclusivamente como heredero. Ahora la herencia es la civilización —las comodidades, la seguridad, en suma, las ventajas de la civilización. Como hemos visto, sólo dentro de la holgura vital que ésta ha fabricado en el mundo, puede surgir un hombre constituido por aquel repertorio de facciones, inspirado por tal carácter. Es una de tantas deformaciones como el lujo produce en la materia humana. Tenderíamos ilusoriamente a creer que una vida nacida en un mundo sobrado sería mejor, más vida y de superior calidad a la que consiste, precisamente, en luchar con la escasez. Pero no hay tal. Por razones muy rigorosas y archifundamentales, que no es ahora ocasión de enunciar. Ahora, en vez de esas razones, basta con recordar el hecho siempre repetido que constituye la tragedia de toda aristocracia hereditaria. El aristócrata hereda, es decir, encuentra atribuídas a su persona unas condiciones de vida que él no ha creado, por tanto, que no se producen orgánicamente unidas a su vida personal y propia. Se halla al nacer instalado, de pronto y sin saber cómo, en medio de su riqueza y de sus prerrogativas. El no tiene, íntimamente, nada que ver con ellas, porque no vienen de él. Son el caparazón gigantesco de otra persona, de otro ser viviente, su antepasado. Y tiene que vivir como heredero, esto es, tiene que usar el caparazón de otra vida. ¿En qué quedamos? ¿Qué vida va a vivir el "aristócra-

ta" de herencia, la suya o la del prócer inicial? Ni la una ni la otra. Está condenado a representar al otro, por tanto, a no ser ni el otro ni él mismo. Su vida pierde, inexorablemente, autenticidad y se convierte en pura representación o ficción de otra vida. La sobra de medios que está obligado a manejar no le deja vivir su propio y personal destino, atrofia su vida. **Toda vida es la lucha, el esfuerzo por ser sí misma.** Las dificultades con que tropiezo para realizar mi vida son, precisamente, lo que despierta y moviliza mis actividades, mis capacidades. Si mi cuerpo no me pesase, yo no podría andar. Si la atmósfera no me oprimiese, sentiría mi cuerpo como una cosa vaga, fofa, fantasmática. Así, en el "aristócrata" heredero toda su persona se va envagueciendo, por falta de uso y esfuerzo vital. El resultado es esa específica bobería de las viejas noblezas, que no se parece a nada y que, en rigor, nadie ha descrito todavía en su interno y trágico mecanismo —el interno y trágico mecanismo que conduce toda aristocracia hereditaria a su irremediable degeneración.

Vaya esto tan sólo para contrarrestar nuestra ingenua tendencia a creer que la sobra de medios favorece la vida. Todo lo contrario. Un mundo sobrado[1] de posibilidades produce, automáticamente, graves deformaciones y viciosos tipos de existencia humana —los que se pueden reunir en la clase general "**hombre-heredero**", de que el "aristócrata" no es sino un caso particular, y otro, el niño mimado, y otro, mucho más amplio y radical, el hombre-masa de nuestro tiempo. (Por otra parte, cabría aprovechar más detalladamente la anterior alusión al "**aristócrata**", mostrando cómo muchos de los rasgos característicos de éste, en todos los pueblos y tiempos, se dan, de manera germinal, en el hombre-masa. Por ejemplo: ***la propensión a hacer ocupación central de la vida los juegos y los deportes: el cultivo de su cuerpo*** —régimen higiénico y atención a la belleza del traje, falta de romanticismo en la relación con la mujer, divertirse con el intelectual, pero, en el fondo, no estimarlo y mandar que los lacayos o los esbirros le azoten; preferir la vida bajo la autoridad absoluta a un régimen de discusión,[2] etc., etc.

Insisto, pues, con leal pesadumbre en hacer ver que este hombre lleno de tendencias inciviles, que este novísimo bárbaro es un producto automático de la civilización moderna, especialmente de la forma que esta civilización adoptó en el siglo XIX. No ha venido de fuera al mundo civilizado como los "**grandes bárbaros blancos**" del siglo V; no ha nacido tampoco dentro de él por generación espóntanea y misteriosa, como, según Aristóteles, los renacuajos en la alberca, sino que es su fruto natural. Cabe formular esta ley que la paleontología y biogeografía confirman; la vida humana ha surgido y ha progresado sólo cuando los medio con que contaba estaban equilibrados por los problemas que sentía. Esto es verdad lo mismo en el orden espiritual que en el físico. Así, para referirme a una dimensión muy concreta de la vida corporal, recordaré que la especie humana ha brotado en zonas del planeta donde la estación caliente quedaba compensada por una estación de frío intenso. En los trópicos, el animal-hombre degenera y, viceversa, las razas inferiores —por ejemplo, los pigmeos— han sido empujadas hacia los trópicos por razas nacidas después que ellas y superiores en la escala de la evolución.[3]

Pues bien, la civilización del siglo XIX es de índole tal que permite al hombre-medio instalarse en un mundo sobrado, del cual percibe sólo la superabundancia de medios, pero no las angustias. Se encuentra rodeado de instrumentos prodigiosos, de medicinas benéficas, de Estados previsores, de derechos cómodos. Ignora, en cambio, lo difícil que es inventar esas medicinas e instrumentos y asegurar para el futuro su producción, no advierte lo inestable que es la organización del Estado, y apenas si

---

1 *No se confunda el aumento, y aun la abundancia de medios, con la sobra. En el siglo XIX aumentaban las facilidades de vida, y ello produce el prodigioso crecimiento cuantitativo y cualitativo— de ella que he apuntado más arriba. Pero ha llegado un momento en que el mundo civilizado, puesto en relación con la capacidad del hombre medio, adquiría un cariz* ***sobrado****, excesivamente rico, superfluo. Un solo ejemplo de esto:* ***la seguridad que parecía ofrecer el progreso*** *(=aumento siempre creciente de ventajas vitales) desmoralizó al hombre medio, inspirándole una confianza que es ya falsa, atrófica, viciosa.*

2 *En esto, como en otras cosas, la aristocracia inglesa parece una excepción de lo dicho. Pero, con ser su caso admirabilísimo, bastaría con dibujar las líneas generales de la historia británica para hacer ver que esta excepción, aun siéndolo, confirma la regla. Contra lo que suele decirse, la nobleza inglesa ha sido la menos* "**sobrada**" *de Europa y ha vivido en más constante peligro que ninguna otra. Y porque ha vivido siempre en peligro ha sabido y logrado hacerse respetar —lo cual supone haber permanecido sin descanso en la brecha. Se olvida el dato fundamental de que Inglaterra ha sido, hasta muy dentro del siglo XVIII, el país más pobre de Occidente.*
La nobleza se salvó por esto mismo. Como no era sobrada de medios, tuvo que aceptar, desde luego, la ocupación comercial e industrial —innoble en el continente—, es decir, se decidió muy pronto a vivir económicamente en forma creadora y a no atenerse a los privilegios.

3 *Véase Olbricht:* ***Klima und Etwicklung, 1923.***

siente dentro de sí obligaciones, Este desequilibrio le falsifica, le vicia en su raíz de ser viviente haciéndole perder contacto con la sustancia misma de la vida, que es absoluto peligro, radical problematismo. La forma más contradictoria de la vida humana que puede aparecer en la vida humana es el "señorito satisfecho". Por eso, cuando se hace figura predominante, es preciso dar la voz de alarma y anunciar que la vida se halla amenazada de degeneración, es decir, de relativa muerte. Según esto, el nivel vital que representa la Europa de hoy es superior a todo el pasado humano, pero si se mira el porvenir, hace temer que ni conserve su altura ni produzca otro nivel más elevado, sino, por el contrario, que retroceda y recaiga en altitudes inferiores.

Esto, pienso, hace ver con suficiente claridad la anormalidad superlativa que representa el "señorito satisfecho". Porque es un hombre que ha venido a la vida para hacer lo que le dé la gana. En efecto, esta ilusión se hace el "hijo de familia". Y sabemos por qué, en el ámbito familiar, todo, hasta los mayores delitos, puede quedar a la postre impune. El ámbito familiar es relativamente artificial, y tolera dentro de él muchos actos que en la sociedad, en el aire de la calle, traerían automáticamente consecuencias desastrosas e ineludibles para su autor. Pero el "señorito" es el que cree poder comportarse fuera de casa como en casa, el que cree que nada es fatal, irremediable e irrevocable. Por eso cree que puede hacer lo que le dé la gana.[4] ¡Gran equivocación! *Vossa mercê irá a onde o levem*, como se dice al loro en el cuento del portugués. No es que no se deba hacer lo que le dé a uno la gana; es que no se puede hacer sino lo que cada cual tiene que hacer, tiene que ser. Lo único que cabe es negarse a hacer eso que hay que hacer; pero esto no nos deja en franquía para hacer otra cosa que nos dé la gana. En este punto poseemos sólo una libertad negativa de albedrío —la voluntad. podemos perfectamente desertar de nuestro destino más auténtico; pero es para caer prisioneros en los pisos inferiores de nuestro destino. Yo no puedo hacer esto evidente a cada lector en lo que su destino individualísimo tiene de tal, porque no conozco a cada lector; pero si es posible hacérselo ver en aquellas porciones o facetas de su destino que son idénticas a las de otros. Por ejemplo: ***todo europeo actual sabe, con una certidumbre mucho más vigorosa que la de todas sus*** "ideas" ***y*** "opiniones" ***expresas, que el hombre europeo actual tiene que ser liberal.*** No discutamos si esta o la otra forma de libertad es la que tiene que ser. Me refiero a que el europeo más reaccionario sabe, en el fondo de su conciencia, que eso que ha intentado Europa en el último siglo con el nombre de liberalismo es, en última instancia, algo ineludible, inexorable, que el hombre occidental de hoy es, quiera o no.

Aunque se demuestre, con plena e incontrastable verdad, que son falsas y funestas todas las maneras concretas en que se ha intentado hasta ahora realizar ese imperativo irremisible de ser políticamente libre, inscrito en el destino europeo, queda en pie la última evidencia de que en el siglo último tenía sustancialmente razón. Esta evidencia última actúa lo mismo en el comunista europeo que en el facista, por muchos gestos que hagan para convencernos y convencerse de lo contrario, como actúa —quiera o no, créalo o no— en el católico que preste más leal adhesión al *Syllabus.*[5] Todos "saben" que más allá de las justas críticas con que se combaten las manifestaciones del liberalismo queda la irrevocable verdad de éste, una verdad que no es teórica, científica, intelectual, sino de un orden radicalmente distinto y más decisivo que todo eso —a saber, una verdad de destino. Las verdades teóricas no sólo son discutibles, sino que todo su sentido y fuerza están en ser discutidas; nacen de la discusión, viven en tanto se discuten y están hechas exclusiva-

---

4 *Lo que la casa es frente a la sociedad lo es más grande la nación frente al conjunto de las naciones. Una de las manifestaciones a la vez más claras y voluminosas del* **"señoritismo"** *vigente es, como veremos, la decisión que algunas naciones han tomado de* **"hacer lo que les dé la gana"** *en la convivencia internacional. A esto llaman ingenuamente* **"nacionalismo"**. *Y yo, que repugno la supeditación beata a la internacionalidad, encuentro, por otra parte, grotesco ese transitorio* **"señoritismo"** *de las naciones menos granadas.*

5 *El que cree copérnicamente que el sol no cae en el horizonte, sigue viéndolo caer, y como ver implica una convicción primaria, sigue creyéndolo. Lo que pasa es que su* creencia *científica detiene, constantemente, los efectos de su* creencia *primaria o espontánea. Así, ese católico niega, con su creencia dogmática, su propia,* **auténtica** *creencia liberal. Esta alusión al caso de ese católico va aquí sólo como ejemplo para aclarar la idea que expongo ahora, pero no se refiere a él la censura radical que dirijo al hombre-masa de nuestro tiempo, al* **"señorito satisfecho"**. *Coincide con éste sólo en un punto. Lo que echo en cara al* **"señorito satisfecho"** *es la falta de autenticidad en casi todo su ser. El católico no es auténtico en algunos puntos de su ser. Pero aun esta coincidencia parcial es sólo aparente. El católico no es auténtico en una parte de su ser —todo el que tiene, quiera o no, de hombre moderno—* **porque** *quiere ser fiel a otra parte efectiva de su ser, que es su fe religiosa. Esto significa que el destino de ese católico es en sí mismo trágico. Y al aceptar esa porción de inautenticidad cumple con su deber. El* **"señorito satisfecho"**, *en cambio, deserta de sí mismo por pura frivolidad y del todo, precisamente para eludir toda tragedia.*

mente para la discusión. Pero el destino —lo que vitalmente se tiene que ser o no se tiene que ser— no se discute, sino que se acepta o no. Si lo aceptamos, somos auténticos; si no lo aceptamos, somos la negación, la falsificación de nosotros mismos.[6] El destino no consiste en aquello que tenemos ganas de hacer; más bien se reconoce y muestra su claro, rigoroso perfil en la conciencia de tener que hacer lo que no tenemos ganas.

Pues bien: el "señorito satisfecho" se caracteriza por "saber" que ciertas cosas no pueden ser y, sin embargo, y por lo mismo, fingir con sus actos y palabras la convicción contraria. El fascista se movilizará contra la libertad política, precisamente porque sabe que ésta no faltará nunca a la postre y es serio, sino que está ahí, irremediablemente, en la sustancia misma de la vida europea y que en ella se recaerá siempre que de verdad haga falta, a la hora de la seriedad. Porque ésta es la tónica de la existencia en el hombre-masa: la inseriedad, la "broma". Lo que hacen sin el carácter de irrevocable, como hace sus travesuras el "hijo de familia". Toda esa prisa por adoptar en todos los órdenes actitudes aparentemente trágicas, últimas, tajantes, es sólo apariencia. Juegan a la tragedia porque creen que no es verosímil la tragedia afectiva en el mundo civilizado.

Bueno fuera que estuviésemos forzados a aceptar como auténtico ser de una persona lo que ella pretendía mostrarnos como tal. Si alguien se obstina en afirmar que cree dos más dos igual a cinco y no hay motivo para suponerlo demente, debemos asegurar que no lo cree, por mucho que grite y aunque se deje matar por sostenerlo.

Un ventarrón de farsa general y omnímoda sopla sobre el terruño europeo. Casi todas las posiciones que se toman y ostentan son internamente falsas. Los únicos esfuerzos que se hacen van dirigidos a huir del propio destino, a cegarse ante su evidencia y su llamada profunda, a evitar cada cual el careo con ese que tiene que ser. Se vive humorísticamente y tanto más cuanto más tragicota sea la máscara adoptada. Hay humorismo dondequiera que se vive de actitudes revocables en que la persona no se hinca entera y sin reservas. El hombre-masa no afirma el pie sobre la firmeza inconmovible de su sino; antes bien, vegeta suspendido ficticiamente en el espacio. De aquí que nunca como ahora estas vidas sin peso y sin raíz —déracinées de su destino— se dejen arrastrar por la más ligera corriente. Es la época de las "corrientes" y del "dejarse arrastrar". Casi nadie presenta resistencia a los superficiales torbellinos que se forman en arte o en ideas, o en política, o en los usos sociales. Por lo mismo, más que nunca triunfa la retórica. El superrealista cree haber superado toda la historia literaria cuando ha escrito (aquí una palabra que no es necesario escribir) donde otros escribieron "jazmines, cisnes y faunesas". Pero claro es que con ello no ha hecho sino extraer otra retórica que hasta ahora yacía en las letrinas.

Aclara la situación actual advertir, no obstante la singularidad de su fisonomía, la porción que de común tiene con otras del pasado. Así acaece que apenas llega a su máxima altitud la civilización mediterranea —hacia el siglo III antes de Cristo— hace su aparición el cínico. Diógenes patea con sus sandalias hartas de barro las alfombras de Arístipo. El cínico hizo un personaje pululante, que se hallaba tras cada esquina y en todas las alturas. Ahora bien: el cínico no hacía otra cosa que sabotear la civilización aquella. Era el nihilista del helenismo. Jamás creó ni hizo nada. Su papel era deshacer —mejor dicho—, intentar deshacer, porque tampoco consiguió su propósito. El cínico, parásito de la civilización, vive de negarla, por lo mismo que está convencido de que no faltará. ¿Qué haría el cínico en un pueblo salvaje donde todos, naturalmente y en serio, hacen lo que él, en farsa, considera como su papel personal? ¿Qué es un fascista si no habla mal de la libertad y un superrealista si no perjura del arte?

No podía comportarse de otra manera este tipo de hombre nacido en un mundo demasiado bien organizado, del cual sólo percibe las ventajas y no los peligros. El contorno lo mima, porque es "civilización" — esto es, una casa—, y el "hijo de familia" no siente nada que le haga salir de su temple caprichoso, que incite a escuchar instancias externas superiores a él y mucho menos que le obligue a tomar contacto con el fondo inexorable de su propio destino.

XII

LA BARBARIE DEL "ESPECIALISMO"

La tesis era que la civilización del siglo XIX ha producido automáticamente el hombre-masa.

---

6 Envilecimiento, encanallamiento, no es otra cosa que el modo de vida que le queda al que se ha negado a ser el que tiene que ser. Este su auténtico ser no muere por eso, sino que se convierte en sombra acusadora, en fantasma, que le hace sentir constantemente la inferioridad de la existencia que lleva respecto a la que tenía que llevar. El envilecido es el suicida superviviente.

Conviene no cerrar su exposición general sin analizar, en un caso particular, la mecánica de esa producción, De esta suerte, al concretarse, la tesis gana en fuerza persuasiva.

Esta civilización del siglo XIX, decía yo, puede resumirse en dos grandes dimensiones: democracia liberal y técnica. Tomemos ahora sólo la última. La técnica contemporánea nace de la copulación entre el capitalismo y la ciencia experimental. No toda técnica es científica. El que fabricó las hachas de sílex, en el período chelense, carecía de ciencia, y, sin embargo, creó una técnica. La China llegó a un alto grado de tecnicismo sin sospechar lo más mínimo la existencia de la física. Sólo la técnica moderna de Europa tiene una raíz científica, y de esa raíz le viene su carácter específico, la posibilidad de un ilimitado progreso. Las demás técnicas —mesopotámica, nilora, griega, romana, oriental— se estiran hasta un punto de desarrollo que no pueden sobrepasar, y apenas lo tocan comienzan a retroceder en lamentable involución.

Esta maravillosa técnica occidental ha hecho posible la maravillosa proliferación de la casta europea. Recuérdese el dato de que tomó su vuelo este ensayo y que, como dije, encierra germinalmente todas estas meditaciones. Del siglo V a 1800, Europa no consigue tener una población mayor de 180 millones. De 1800 a 1914 asciende a más de 460 millones. El brinco es único en la historia humana. No cabe dudar que la técnica —junto con la democracia liberal— ha engendrado al hombre-masa en el sentido cuantitativo de esta expresión. pero estas páginas han intentado mostrar que también es responsable de la existencia del hombre-masa en el sentido cualitativo y peyorativo del término.

Por "masa" —prevenía yo al principio— no se entiende especialmente al obrero; no designa aquí una clase social, sino una clase o modo de ser hombre que se da hoy en todas las clases sociales, que por lo mismo representa a nuestro tiempo, sobre el cual predomina e impera. Ahora vamos a ver esto con sobrada evidencia.

¿Quién ejerce hoy el poder social? ¿Quién impone la estructura de su espíritu en la época? Sin duda, la burguesía. ¿Quién, dentro de esa burguesía, es considerado como el grupo superior, como la aristocracia del presente? Sin duda, el técnico: ingeniero, médico, financiero, profesor, etc., etc. ¿Quién, dentro del grupo técnico, lo representa con mayor altitud y pureza? Sin duda, el hombre de ciencia, Si un personaje astral visitase Europa, y con ánimo de juzgarla le preguntase por qué tipo de hombre, entre los que la habitan, prefería ser juzgada, no hay duda de que Europa señalaría, complacida y segura de una sentencia favorable, a sus hombres de ciencia. Claro que el personaje astral no preguntaría por individuos excepcionales, sino que buscaría la regla, el tipo genérico "hombre de ciencia", cima de la humanidad europea.

Pues bien: resulta que el hombre de ciencia actual es el prototipo del hombre-masa. Y no por casualidad, ni por defecto unipersonal de cada hombre de ciencia, sino porque la ciencia misma —raíz de la civilización— lo convierte automáticamente en hombre-masa; es decir, hace de él un primitivo, un bárbaro moderno.

La cosa es harto sabida: innumerables veces se ha hecho constar; pero sólo articulada en el organismo de este ensayo la plenitud de su sentido y la evidencia de su gravedad.

La ciencia experimental se inicia al finalizar el siglo XVI (Galileo), logra constituirse a fines del XVII (Newton) y empieza a desarrollarse a mediados del XVIII. El desarrollo de algo es cosa distinta de su constitución, y está sometido a condiciones diferentes. Así, la constitución de la física, nombre colectivo de la ciencia experimental, obligó a un esfuerzo de unificación. Tal fue la obra de Newton y demás hombres de su tiempo. Pero el desarrollo de la física inició una faena de carácter opuesto a la unificación. Para progresar, la ciencia necesitaba que los hombres de ciencia se especializasen. Los hombres de ciencia, no ella misma. La ciencia no es especialista. *Ipso facto* dejaría de ser verdadera. Ni siquiera la ciencia empírica, tomada en su integridad, es verdadera si se la separa de la matemática, de la lógica. de la filosofía. Pero el trabajo en ella sí tiene —irremisiblemente— que ser especializado.

Sería de gran interés y mayor utilidad que la aparente a primera vista hacer una historia de las ciencias físicas y biológicas mostrando el proceso de creciente especialización en la labor de los investigadores. Ella haría ver cómo, generación tras generación, el hombre de ciencia ha ido constriñéndose, recluyéndose, en un campo de ocupación intelectual cada vez más estrecho. Pero no es esto lo importante que esa historia nos enseñaría, sino más bien lo inverso: cómo en cada generación el científico, por tener que reducir su órbita de trabajo, iba progresivamente perdiendo contacto con las demás partes de la ciencia, con una interpretación integral del universo, que es lo único merecedor de los nombres de ciencia, cultura, civilización europea.

La especialización comienza, precisamente, en un tiempo que llama hombre civilizado al hombre "**enciclopédico**". El siglo XIX inicia sus destinos bajo la dirección de criaturas que viven enciclopédicamente, aunque su producción tenga ya un carácter de especialismo. En la generación subsiguiente, la ecuación se ha desplazado, y la especialidad empieza a desalojar dentro de cada hombre de ciencia a la cultura integral. Cuando en 1890 una tercera generación toma el mando intelectual de Europa, nos encontramos con un tipo de científico sin ejemplo en la historia. Es un hombre que, de todo lo que hay que saber para ser un personaje discreto, conoce sólo una ciencia determinada y aun de esa ciencia sólo conoce bien la pequeña porción en que él es activo investigador. Llega a proclamar como una virtud el no enterarse de cuanto quede fuera del angosto paisaje que especialmente cultiva y llama *dilettantismo* a la curiosidad por el conjunto del saber.

El caso es que, recluído en la estrechez de su campo visual, consigue, en efecto, descubrir nuevos hecho y hacer avanzar su ciencia, que él apenas conoce, y con ella la enciclopedia del pensamiento, que concienzudamente desconoce. ¿Cómo ha sido y es posible cosa semejante? Porque conviene recalcar la extravagancia de este hecho innegable: la ciencia experimental ha progresado en buena parte merced al trabajo de hombres fabulosamente mediocres, y aun menos que mediocres. Es decir, que la ciencia moderna, raíz y símbolo de la civilización actual, da acogida dentro de sí al hombre intelectualmente medio y le permite operar con buen éxito. La razón de ello está en lo que es a la par ventaja y peligro máximo de la ciencia nueva y de toda la civilización que ésta dirige y representa: la democratización del pensamiento científico. Todo lo que hay que hacer en física o en biología es faena mecánica de pensamiento que puede ser ejecutada por cualquiera, o poco menos. Para los efectos de innumerables investigadores es posible dividir la ciencia en pequeños segmentos, encerrarse en uno y desentenderse de los demás. La firmeza y exactitud de los métodos permiten esta transitoria y práctica desarticulación del saber. Se trabaja con uno de esos métodos como con una máquina, y ni siquiera es forzoso para obtener abundantes resultados poseer ideas rigurosas sobre el sentido y fundamento de ellos. Así la mayor parte de los científicos empujan el progreso general de la ciencia encerrados en la celdilla de su laboratorio, como la abeja en la de su panal o como el pachón de asador en su cajón.

Pero esto crea una casta de hombres sobremanera extraños. El investigador que ha descubierto un nuevo hecho de la Naturaleza tiene por fuerza que sentir una impresión de dominio y de seguridad en su persona. Con cierta aparente justicia se considerará como "**un hombre que sabe**". Y en efecto, en él se da un pedazo de algo que, junto con otros pedazos no existentes en él, constituyen verdaderamente el saber. Esta es la situación íntima del especialista, que en los primeros años de este siglo ha llegado a su más frenérica exageración. El especialista "**sabe**" muy bien su mínimo rincón de universo; pero ignora de raíz todo el resto.

He aquí un precioso ejemplar de este extraño hombre nuevo que he intentado, por una y otra de sus vertientes y haces, definir. He dicho que era una configuración humana sin par en toda la historia. El especialista nos sirve para concretar enérgicamente la especie y hacernos ver todo el radicalismo de su novedad. Porque antes los hombres podían dividirse, sencillamente, en sabios e ignorantes, en más o menos sabios y más o menos ignorantes. Pero el especialista no puede ser subsumido bajo ninguna de esas dos categorías. No es un sabio, porque ignora formalmente cuanto no entra en su especialidad, pero tampoco es un ignorante, porque es "**un hombre de ciencia**" y conoce muy bien su porciúncula de universo. Habremos de decir que es un sabio-ignorante, cosa sobremanera grave, pues significa que es un señor el cual se comportará en todas las cuestiones que ignora, no como un ignorante, sino con toda la petulancia de quien en su cuestión especial es un sabio.

Y, en efecto, éste es el comportamiento del especialista. En política, en arte, en los usos sociales, en las otras ciencias, tomará posiciones de primitivo, de ignorantísimo; pero las tomará con energía esas cosas. Al especializarlo, la civilización le ha hecho hermético y satisfecho dentro de su limitación; pero esta misma sensación íntima de dominio y valía le llevará a querer predominar fuera de su especialidad. De donde resulta que, aun en este caso, que representa un máximum de hombre cualificado —especialismo— y, por tanto, lo más opuesto al hombre-masa, el resultado es que se comportará sin cualificación y como hombre-masa en casi todas las esferas de la vida.

La advertencia no es vaga. Quien quiera observar la estupidez con que piensan, juzgan y actúan hoy en política, en arte, en religión y en los problemas generales de la vida y el mundo los "**hombres de ciencia**", y claro es, tras ellos, médi-

cos, ingenieros, financieros, profesores, etc. Esta condición de "no escuchar", de no someterse a instancias superiores, que reiteradamente he presentado como característica del hombre-masa, llega al colmo precisamente en estos hombres parcialmente cualificados. Ellos simbolizan, y en gran parte constituyen, el imperio actual de las masas, y su barbarie es la causa más inmediata de la desmoralización europea.

Por otra parte, significan el más claro y preciso ejemplo de cómo la civilización del último siglo, abadonada a su propia inclinación, ha producido este rebote de primitivismo y barbarie.

El resultado más inmediato de este especialismo no compensado ha sido que hoy, cuando hay mayor número de "hombres de ciencia" que nunca, haya muchos menos hombres "cultos" que, por ejemplo, hacia 1750. Y lo peor es que con esos pachones del asador científico ni siquiera está asegurado el progreso íntimo de la ciencia. Porque ésta necesita de tiempo en tiempo, como orgánica regulación de su propio incremento, una labor de reconstitución, y, como he dicho, esto requiere un esfuerzo de unificación, cada vez más difícil, que cada vez complica regiones más vastas del saber total. Newton pudo crear su sistema físico sin saber mucha filosofía; pero Einstein ha necesitado saturarse de Kant y de Mach para poder llegar a su aguda síntesis. Kant y Mach —con estos nombres se simboliza sólo la masa enorme de pensamientos filosóficos y psicológicos que han influído en Einstein— han servido para liberar la mente de éste y dejarle la vía franca hacia su innovación. Pero Einstein no es suficiente. La física entra en la crisis más honda de su historia y sólo podrá salvarla una nueva enciclopedia más sistemática que la primera.

El especialismo, pues, que ha hecho posible el progreso de la ciencia experimental durante un siglo, se aproxima a una etapa en que no podrá avanzar por sí mismo si no se encarga una generación mejor de construirle un nuevo asador más poderoso.

Pero si el especialista desconoce la fisiología interna de la ciencia que cultiva, mucho más radicalmente ignora las condiciones históricas de su perduración, es decir, cómo tienen que estar organizados la sociedad y el corazón del hombre para que pueda seguir habiendo investigadores. El descenso de vocaciones científicas que en estos años se observa —y a que ya aludí— es un síntoma preocupador para todo el que tenga una idea clara de lo que es civilización, la idea que suele faltar al típico "hombre de ciencia", cima de nuestra actual civilización. También él cree que la civilización está ahí, simplemente, como la corteza terrestre y la selva primigenia.

XIII

EL MAYOR PELIGRO, EL ESTADO

En una buena ordenación de las cosas públicas, la masa es lo que no actúa por sí misma. Tal es su misión. Ha venido el mundo para ser dirigida, influída, representada, organizada —hasta para dejar de ser masa, o, por lo menos, aspirar a ello. Pero no ha venido al mundo para hacer todo eso por sí. Necesita referir su vida a la instancia superior, constituída por las minorías excelentes. Discútase cuanto se quiera quiénes son los hombres excelentes; pero que, sin ellos —sean unos o sean otros— la humanidad no existiría en lo que tiene de más esencial, es cosa sobre la cual conviene que no haya duda alguna, aunque lleve Europa todo un siglo metiendo la cabeza debajo del alón, al modo de los estrucios, para ver si consigue no ver tan radiante evidencia. Porque no se trata de una opinión fundada en hechos más o menos frecuentes y probables, sino en una ley de la "física" social, mucho más inconmovible que las leyes de la física de Newton. El día que vuelva a imperar en Europa una auténtica filosofía[7] —única cosa que puede salvarla—, se volverá a caer en la cuenta de que el hombre es, tenga de ello ganas o no, un ser constitutivamente forzado a buscar una instancia superior. Si logra por sí mismo encontrarla, es que es un hombre excelente; si no, es que es un hombre-masa y necesita recibirla de aquél.

Pretender la masa actuar por sí misma es, pues, rebelarse contra su propio destino, y como eso es lo que hace ahora, hablo yo de la rebelión de las masas. Porque a la postre, la única cosa que sustancialmente y con verdad puede llamarse rebelión es la que consiste en no aceptar cada cual su destino, en rebelarse contra sí mismo. En rigor, la rebe-

---

7 *Para que la filosofía impere, no es menester que los filósofos imperen —como Platón quiso primero—, ni siquiera que los emperadores filosofen— como quiso, más modestamente, después. Ambas cosas son, en rigor, funestísimas. Para que la filosofía impere, basta con que la haya; es decir, con que los filósofos sean filósofos. Desde hace casi una centuria, los filósofos son todo menos eso —son políticos, son pedagogos, son literatos o son hombres de ciencia.*

lión del arcángel Luzbel no lo hubiera sido menos si en vez de empeñarse en ser Dios —lo que no era su destino— se hubiese empecinado en ser el más ínfimo de los ángeles, que tampoco lo era. (Si Luzbel hubiera sido ruso, como Tolstoi, habría acaso preferido este último estilo de rebeldía, que no es más ni menos contra Dios que el otro tan famoso).

Cuando la masa actúa por sí misma, lo hace sólo de una manera, porque no tiene otra: lincha. No es completamente casual que la ley de Lynch sea americana, ya que América es en cierto modo el paraíso de las masas. Ni mucho menos podría extrañar que ahora, cuando las masas triunfan, triunfe la violencia y se haga de ella la única ratio, la única doctrina. Va para mucho tiempo que hacía yo notar este progreso de la violencia como norma.[8] Hoy ha llegado a su máximo desarrollo, y esto es un buen síntoma, porque significa que automáticamente va a iniciarse su descenso. Hoy es ya la violencia la retórica del tiempo; los retóricos, los inanes, la hacen suya. Cuando una realidad humana ha cumplido su historia, ha naufragado y ha muerto, las olas la escupen en las costas de la retórica, donde, cadáver, pervive largamente. La retórica es el cementerio de las realidades humanas: cuando más, su hospital de inválidos. A la realidad sobrevive su nombre que, aun siendo sólo palabra, es, al fin y al cabo, nada menos que palabra y conserva siempre algo de su poder mágico.

Pero aun cuando no sea imposible que haya comenzado a menguar el prestigio de la violencia como norma cínicamente establecida, continuaremos bajo su régimen, bien que en otra forma.

Me refiero al peligro mayor que hoy amenaza a la civilización europea. Como todos los demás peligros que amenazan a esta civilización, también éste ha nacido de ella. Más aún: constituye una de sus glorias, es el Estado contemporáneo. Nos encontramos, pues, con una réplica de lo que en el capítulo anterior se ha dicho sobre la ciencia: la fecundidad de sus principios la empuja hacia un fabuloso progreso, pero éste impone inexorablemente la especialización, y la especialización amenaza con ahogar a la ciencia.

Lo mismo acontece con el Estado.

Rememórese lo que era el Estado a fines del siglo XVIII en todas las naciones europeas. ¡Bien poca cosa! El primer capitalismo y sus organizaciones industriales, donde por vez primera triunfa la técnica, la nueva técnica, la racionalizada, habían producido un primer crecimiento de la sociedad. Una nueva clase social apareció, más poderosa en número y potencia que las preexistentes: la burguesía. Esta indina burguesía poseía, ante todo y sobre todo, una cosa: talento, talento práctico. Sabía organizar, disciplinar, dar continuidad y articulación al esfuerzo. En medio de ella, como en un océano, navegaba azarosa la "nave del Estado". La nave del Estado es una metáfora, reinventada por la burguesía, que se sentía a sí misma oceánica, omnipotente y encinta de tormentas. Aquella nave era cosa de nada o poco más: apenas si tenía soldados, apenas si tenía burócratas, apenas si tenía dinero. Había sido fabricada en la Edad Media por una clase de hombres muy distintos de los burgueses: los nobles, gente admirable por su coraje, por su don de mando, por su sentido de responsabilidad. Sin ellos no existirían las naciones de Europa. Pero con todas esas virtudes del corazón, los nobles andaban, han andado siempre, mal de cabeza. Vivían de la otra víscera. De inteligencia muy limitada, sentimentales, instintivos, intuitivos; en suma: "irracionales". Por eso no pudieron desarrollar ninguna técnica, cosa que obliga a la racionalización. No inventaron la pólvora. Se fastidiaron. Incapaces de inventar nuevas armas, dejaron que los burgueses —tomándola de Oriente u otro sitio— utilizaran la pólvora, y con ello automáticamente ganaran la batalla al guerrero noble, al "caballero", cubierto estúpidamente de hierro, que apenas podía moverse en la lid, y a quien no se había ocurrido que el secreto de la guerra no consiste tanto en los medios de defensa como en los de agresión (secreto que iba a redescubrir Napoleón).[9]

Como el Estado es una técnica —de orden público y de administración—, el "antiguo régimen" llega a los fines del siglo XVIII con un Estado debilísimo, azotado de todos lados por una ancha y revuelta sociedad. La desproporción entre el poder

---

8 *Véase* **España invertebrada**, *1a. edición, 1921. (Véase página 79 del tomo III de estas* **Obras Completas**).

9 *Esta imagen sencilla del gran cambio histórico en que se sustituye la supremacía de los nobles por el predominio de los burgueses se debe a Ranke; pero claro es que su verdad simbólica y esquemática requiere no pocos aditamentos para ser completamente verdadera. La pólvora era conocida de tiempo inmemorable. La invención de la carga en un tubo se debió a alguien de la Lombardía. Aun así, no fue eficaz hasta que se inventó la bala fundida. Los* "nobles" *usaron en pequeñas dosis el arma de fuego, pero era demasiado caro. Sólo los ejércitos burgueses, mejor organizados económicamente, pudieron emplearla en grande. Queda, sin embargo, como literalmente cierto que los nobles, representados por el ejército de tipo medieval de los borgoñeses, fueron derrotados de manera definitiva por el nuevo ejército, no profesional, sino de burgueses, que formaron los suizos. Su fuerza primaria consistió en la nueva disciplina y la nueva racionalización de la táctica.*

del Estado y el poder social es tal en ese momento, que comparando la situación con la vigente en tiempos de Carlomagno, aparece el Estado del XVIII como una degeneración. El Estado carolingio era, claro está, mucho menos pudiente que el de Luis XVI, pero, en cambio, la sociedad que lo rodeaba no tenía fuerza ninguna.[10] El enorme desnivel entre la fuerza social y la del Poder público hizo posible la Revolución, las revoluciones (hasta 1848).

Pero con la Revolución se adueño del Poder público la burguesía, y aplicó al Estado sus innegables virtudes, y en poco más de una generación creó un Estado poderoso, que acabó con las revoluciones. Desde 1848, es decir, desde que comienza la segunda generación de gobiernos burgueses, no hay en Europa verdaderas revoluciones. Y no ciertamente porque no hubiese motivos para ellas sino porque no había medios. Se niveló el Poder público con el poder social. ¡Adiós revoluciones para siempre! Ya no cabe en Europa más que lo contrario: el golpe de Estado. Y todo lo que con posterioridad pudo darse aires de revolución no fue más que un golpe de Estado con máscara.

En nuestro tiempo, el Estado ha llegado a ser una máquina formidable, que funciona prodigiosamente; de una maravillosa eficiencia por la cantidad y precisión de sus medios. Plantada en medio de la sociedad, basta tocar a un resorte para que actúen sus enormes palancas y operen fulminantes sobre cualquier trozo del cuerpo social.

El Estado contemporáneo es el producto más visible y notorio de la civilización. Y es muy interesante, es revelador, percatarse de la actitud que ante él adopta el hombre-masa. Este lo ve, lo admira, sabe que está ahí, asegurando su vida; pero no tiene conciencia de que es una creación humana, inventada por ciertos hombres y sostenida por ciertas virtudes y supuestos que hubo ayer en los hombres, y que puede evaporarse mañana. Por otra parte, el hombre-masa ve en el Estado un poder anónimo y como él se siente à sí mismo anónimo —vulgo—, cree que el Estado es cosa suya. Imagínese que sobreviene en la vida pública de un país cualquier dificultad, conflicto o problema; el hombre-masa tenderá a exigir que inmediatamente lo asuma el Estado, que se encargue directamente de resolverlo con sus gigantescos e incontrastables medios.

Este es el mayor peligro que hoy amenaza a la civilización: la estatificación de la vida, el intervencionismo del Estado, la absorción de toda espontaneidad social por el Estado: es decir, la anulación de la espontaneidad histórica, que en definitiva sostiene, nutre y empuja los destinos humanos. Cuando la masa siente alguna desventura o simplemente algún fuerte apetito, es una gran tentación para ella esa permanente y segura posiblidad de conseguirlo todo —sin esfuerzo, lucha, duda ni riesgo— sin más que tocar el resorte y hacer funcionar la portentosa máquina, La masa se dice: "El Estado soy yo", lo cual es un perfecto error. El Estado es la masa sólo en el sentido en que puede decirse de dos hombres que son idénticos porque ninguno de los dos se llama Juan. Estado contemporáneo y masa coinciden sólo en ser anónimos. Pero el caso es que el hombre-masa cree, en efecto, que él es el Estado, y tenderá cada vez más a hacerle funcionar con cualquier pretexto, a aplastar con él toda minoría creadora que lo perturbe —que lo perturbe en cualquier orden: en política, en ideas, en industria.

El resultado de esta tendencia será fatal. La espontaneidad social quedará violentada una vez y otra por la intervención del Estado; ninguna nueva simiente podrá fructificar. La sociedad tendrá que vivir para el Estado; el hombre, para la máquina del Gobierno. Y como a la postre no es sino una máquina, cuya existencia y mantenimiento dependen de la vitalidad circundante que la mantenga, el Estado, después de chupar el tuétano a la sociedad, se quedará hético, esquelético, muerto, con esa muerte herrumbrosa de la máquina, mucho más cadavérica que la del organismo vivo.

Este fue el sino lamentable de la civilización antigua. No tiene duda que el Estado imperial, creado por los Julios y los Claudios, fue una máquina admirable, incomparablemente superior como artefacto al viejo Estado republicano de las familias patricias. Pero —curiosa coincidencia— apenas llegó a su pleno desarrollo, comienza a decaer el cuerpo social. Ya en los tiempos de los Antoninos (siglo II) el Estado gravita con una antivital supremacía sobre la sociedad. Esta empieza a ser esclavizada, a no poder vivir más que en servicio del Estado. La vida toda se burocratiza. ¿Qué acontece? La burocrati-

---

10 *Merecería la pena de insistir sobre este punto y hacer notar que la época de las Monarquías absolutas europeas ha operado con Estados muy débiles. ¿Cómo se explica esto? Ya la sociedad en torno comenzaba a crecer. ¿Por qué, si el Estado lo podía todo — era* "absoluto"*—, no se hacía más fuerte? Una de las causas es la apuntada: incapacidad técnica, racionalizadora, burocrática, de las aristocracias de sangre. Pero no basta esto. Además de eso aconteció en el Estado absoluto que* aquellas aristocracias no quisieron agrandar el Estado a costa de la sociedad. *Contra lo que cree, el Estado absoluto respeta instintivamente la sociedad mucho más que nuestro Estado democrático, más inteligente, pero con menos sentido de la responsabilidad histórica.*

zación de la vida produce su mengua absoluta —en todos los órdenes. La riqueza disminuye, y las mujeres paren poco. Entonces el Estado, para subvenir a sus propias necesidades, fuerza más la burocratización de la existencia humana. Esta burocratización en segunda potencia es la militarización de la sociedad. La urgencia mayor del Estado es su aparato bélico, su ejército. El Estado es, ante todo, productor de seguridad (la seguridad de que nace el hombre-masa, no se olvide). Por eso es, ante todo, ejército. Los Severos, de origen africano, militarizan al mundo. ¡Vana faena! La miseria aumenta, las matrices son cada día menos fecundas. Faltan hasta soldados. Después de los Severos, el ejército tiene que ser reclutado entre extranjeros.

¿Se advierte cuál es el proceso paradójico y trágico del estatismo? La sociedad, para vivir mejor ella, crea como un utensilio el Estado. Luego el Estado se sobrepone, y la sociedad tiene que empezar a vivir para el Estado.[11] Pero al fin y al cabo el Estado se compone aún de los hombres de aquellas sociedad. Más pronto no basta con éstos para sostener el Estado, y hay que llamar a extranjeros; primero, dálmatas; luego, germanos. Los extranjeros se hacen dueños del Estado, y los restos de la sociedad, del pueblo inicial, tienen que vivir esclavos de ellos, de gente con la cual no tienen nada que ver. A esto lleva el intervencionismo del Estado: el pueblo se convierte en carne y pasta que alimenta el mero artefacto y máquina que es el Estado. El esqueleto se come la carne en torno a él. El andamio se hace propietario e inquilino de la casa.

Cuando se sabe esto, azora un poco oír que Mussolini pregona con ejemplar petulancia, como un prodigioso descubrimiento, hecho ahora en Italia, la fórmula **Todo por el Estado; nada fuera del Estado; nada contra el Estado.** Bastaría esto para descubrir en el fascismo un típico movimiento de hombres-masa. Mussolini se encontró con un Estado admirablemente construído —no por él, sino precisamente por las fuerzas e ideas que él combate: por la democracia liberal. El se limita a usarlo incontinentemente, y, sin que yo me permita ahora juzgar el detalle de su obra, es indiscutible que los resultados obtenidos hasta el presente no pueden compararse a los logrados en la función política y administrativa por el Estado liberal. Si algo ha conseguido, es tan menudo, poco visible y nada sustantivo, que difícilmente equilibra la acumulación de poderes anormales, que le consienten emplear aquella máquina en forma extrema.

El estatismo es la forma superior que toman la violencia y la acción directa, constituídas en norma. Al través y por medio del Estado, máquina anónima, las masas actúan por sí mismas.

Las naciones europeas tiene ante sí una etapa de grandes dificultades en su vida interior, problemas económicos, jurídicos y de orden público sobremanera arduos. ¿Cómo no temer que bajo el imperio de las masas se encargue el Estado de aplastar la independencia del individuo, del grupo, y agostar así definitivamente el porvenir?

Un ejemplo concreto de este mecanismo lo hallamos en uno de los fenómenos más alarmantes de estos últimos treinta años: el aumento enorme en todos los países de las fuerzas de Policía. El crecimiento social ha obligado ineludiblemente a ello. Por muy habitual que nos sea, no debe perder su terrible paradojismo ante nuestro espíritu el hecho de que la población de una gran urbe actual, para caminar pacíficamente y acudir a sus negocios, necesita, sin remedio, una Policía que regule la circulación, Pero es una inocencia de las gentes de "orden" pensar que estas "fuerzas de orden público", creadas para el orden, se van a contentar con imponer siempre el que aquéllas quieran. Lo inevitable es que acaben por definir y decidir ellas el orden que van a imponer, y que será, naturalmente, el que les convenga.

Conviene que aprovechemos el roce de esta materia para hacer notar la diferente reacción que ante una necesidad pública puede sentir una u otra sociedad. Cuando hacia 1800 la nueva industria comienza a crear un tipo de hombre —el obrero industrial— más criminoso que los tradicionales, Francia se apresura a crear una numerosa Policía. Hacia 1810 surge en Inglaterra, por las mismas causas, un aumento de la criminalidad, y entonces caen los ingleses en la cuenta de que ellos tienen Policía. Gobiernan los conservadores. ¿Qué harán? ¿Crearán una Policía? Nada de eso. Se prefiere aguantar hasta donde se pueda el crimen. **"la gente se resigna a hacer su lugar al desorden, considerándolo como rescate de la libertad". En París —escribe John Willian Ward— tienen una Policía admirable, pero pagan caras sus ventajas. Prefiero ver que cada tres o cuatro años se degüella a media docena de hombres en Ratcliffe Road, que estar sometido a visitas domiciliarias, al espionaje y a todas las maquinaciones de Fouché".**[12] Son dos ideas distintas del Estado. El inglés quiere que el Estado tenga límites.

---

11 *Recuérdense los últimas palabras de Septimio Severo a sus hijos:* **Permaneced unidos, pagad a los soldados y despreciad el resto.**

12 *Véase Elie Halévy:* **Historie du peuple anglais au XIX siècle** *(tomo I, pág. 40, 1912).*

LA SOCIEDAD ABIERTA Y SUS ENEMIGOS

KARL R. POPPER
(1903 –   )

IV

El ingeniero social no se plantea ningún interrogante acerca de la tendencia histórica del hombre o de su destino, sino que lo considera dueño del mismo, es decir capaz de influir o modificar la historia exactamente de la misma manera en que es capaz de modificar la faz de la tierra. El ingeniero social no cree que estos objetivos nos sean impuestos por nuestro marco histórico o por las tendencias de la historia, sino por el contrario, que provienen de nuestra propia elección, o creación incluso, de la misma manera en que creamos nuevos pensamientos, nuevas obras de arte, nuevas casas o nuevas máquinas. A diferencia del historicista, quien cree que sólo es posible una acción política inteligente una vez determinado el curso futuro de la historia, el ingeniero social cree que la base científica de la política es algo completamente diferente; en su opinión, ésta debe consistir en la información fáctica necesaria para la construcción o alteración de las instituciones sociales, de acuerdo con nuestros deseos y propósitos. Una ciencia semejante tendría que indicarnos los pasos a seguir si deseáramos, por ejemplo, eliminar las depresiones, o bien, producirlas; o si deseáramos efectuar una distribución de la riqueza más pareja, o bien, menos pareja. En otras palabras: el ingeniero social toma como base científica de la política una especie de **tecnología social** (como veremos más adelante, Platón la compara con el fundamento científico de la medicina), a diferencia del historicista, que la considera una ciencia de las tendencias históricas inmutables.

De cuanto se lleva dicho sobre la actitud del ingeniero social no debe inferirse que no haya importantes diferencias dentro del campo de la ingeniería social. Muy por el contrario, la diferencia entre lo que hemos denominado **"Ingeniería Social Gradual"** y la **"Ingeniería Social Utópica"** constituye uno de los temas de estudio principales de este libro. (Véase especialmente el capítulo 9, donde exponemos nuestras razones para defender la primera y rechazar la segunda.) Pero por el momento nos circunscribiremos a la oposición que media entre el historicismo y la ingeniería social. Quizá pueda tornarse aún más clara esta oposición si se consideran las actitudes asumidas por el historicista y el ingeniero social hacia las instituciones sociales, es decir , aquellos objetos del tipo de una compañía de seguros, una fuerza policial, un gobierno o quizá, también, un almacén.

El historicista se inclina preferentemente a contemplar las instituciones sociales desde el punto de vista de su historia, esto es, de su origen, su desarrollo y su significación presente y futura. Puede suceder, tal vez, que insista en que su origen se debe a un plan o designio definido y a la persecución de objetivos definidos, ya sean éstos humanos o divinos; o bien puede afirmar que no se hallan planeadas para servir ningún objetivo claramente concebido, sino que son, más bien, la expresión inmediata de ciertos instintos y pasiones, o bien puede suceder que en otra época hayan servido como medios para conseguir fines definidos, pero que en la actualidad hayan perdido este carácter. El ingeniero social y el tecnólogo, por el contrario, no demuestran mayor interés por el origen de las instituciones o por las intenciones primitivas de sus fundadores (si bien no existe ninguna razón para que no reconozcan el hecho de que ***"sólo una parte mínima de las instituciones sociales han sido conscientemente planeadas, en tanto que la gran mayoría se ha limitado a*** 'crecer' ***como resultado involuntario de las acciones humanas"***). Lejos de ello, lo más probable es que enuncie el problema de la siguiente manera: Si nuestros objetivos son tales y tales; ¿se halla esta institución bien concebida y organizada para alcanzarlos? Consideramos por ejemplo la institución del seguro. Al ingeniero o tecnólogo social no le interesa

mayormente la cuestión de si el seguro se originó como un negocio lucrativo o, por el contrario, con el fin de servir a la comunidad. En lugar de ello, se limitará a efectuar la crítica de ciertas instituciones de seguro, indicando tal vez la forma de acrecentar el margen de ganancias o, lo que es muy diferente, la forma de aumentar el beneficio que prestan al público, y, en ambos casos extremos, habrá de sugerir los métodos más eficaces para alcanzar esos fines. Consideremos aún otro ejemplo de institución social, a saber: la fuerza policial. Algunos historicistas la describirán como instrumento para protección de la libertad y seguridad de los individuos, en tanto que otros verán en ella un instrumento de opresión y de gobierno de clase. El ingeniero o tecnólogo social, sin embargo, se limitaría a sugerir las medidas indicadas para convertir la fuerza policial en un adecuado instrumento para la protección de la libertad y seguridad de los ciudadanos, pero del mismo modo, podría también idear una medida para convertirla en una poderosa arma para el gobierno de una clase determinada. (En su carácter de ciudadano que persigue ciertos fines en los cuales cree, puede exigir la adopción de estos fines y de las medidas conducentes a los mismos. Pero como tecnólogo, deberá distinguir cuidadosamente entre las cuestión de los fines y su elección y la cuestión relativa a los hechos, es decir, los efectos sociales acarreados por una medida dada).

En términos más generales, podemos decir que el ingeniero encara racionalmente el estudio de las instituciones como medios al servicio de determinados fines y que, en su carácter de tecnólogo, las juzga enteramente de acuerdo con su propiedad, su eficacia, su simplicidad, etc. El historicista, por el contrario, trataría más bien de descubrir el origen y destino de estas instituciones para establecer el "verdadero papel" desempeñado por ellas en el desarrollo de la historia, estimándolas, por ejemplo, en función "de la voluntad de Dios", de la "voluntad del destino" o de "la importantes tendencias históricas que sirven", etc. Todo esto significa que el ingeniero social o tecnólogo haya de verse forzado a afirmar que las instituciones son medios o instrumentos para procurar ciertos fines; lejos de ello, puede ser perfectamente consciente del hecho de que ellas difieren en muchos aspectos importantes de las máquinas o meros instrumentos mecánicos. El tecnólogo no olvida, por ejemplo que las instituciones "crecen" en forma similar (aunque de ningún modo idéntica) a aquella en que se desarrollan los organismos, hecho éste de fundamental importancia para la ingeniería social. Vemos, pues, que el tecnólogo no tiene por qué caer forzosamente en una filosofía "instrumentalista" de las instituciones sociales. (A nadie se le ocurriría decir que una naranja es un instrumento o un medio para alcanzar un fin; pero frecuentemente la consideramos un medio para lograr ciertos fines. por ejemplo, para aplacar el hambre o la sed cuando experimentamos deseo de comerla o, mejor aún, cuando nos proponemos ganarnos la vida con su venta).

Las dos actitudes antagónicas, la del historicismo y la de la ingeniería social, se dan juntas, a veces, en ciertas combinaciones típicas. El ejemplo más antiguo y probablemente el de mayor influencia, lo constituye la filosofía social y política de Platón. Para usar un símil tomado de la pintura, diremos que en ella se combinan un primer plano de elementos tecnológicos perfectamente evidentes y un segundo plano o fondo dominado por un minucioso despliegue de rasgos típicamente historicistas. Esta combinación es característica de un gran número de filósofos sociales y políticos que idearon lo que más tarde se llamó sistemas utópicos. Todos estos sistemas patrocinan cierto tipo de ingeniería social, puesto que exigen la adopción de ciertos medios institucionales —aunque no siempre muy realistas— para la consecución de sus fines. Pero cuando pasamos a la consideración de estos fines, entonces encontramos frecuentemente que ellos se hallan determinados por una concepción historicista. Los objetivos políticos de Platón, en particular, dependen en grado considerable de sus teorías historicistas. En primer término, hallamos su propósito de escapar al incesante flujo de Heráclito, cuyas manifestaciones son la revolución social y la decadencia histórica. En segundo término, Platón cree que esto puede alcanzarse mediante el establecimiento de un estado tan perfecto que se mantenga al margen del impulso general de la evolución histórica. En tercer término, cree que puede hallarse el modelo u original de su estado perfecto en el pasado remoto, en una edad de oro que se remonta a los albores de la historia; en efecto, si es cierto que el mundo se corrompe con el tiempo, entonces deberemos encontrar una perfección cada vez mayor a medida que retrocedamos en el pasado. El estado perfecto sería algo así como el primer antecesor, el padre original de todos los estados posteriores, los cuales vendrían a ser la decendencia degenerada, por así decirlo, de este estado mejor, perfecto o "ideal"; estado ideal que no es un mero fantasma, ni un sueño, ni una "idea en nuestro pensamiento", sino que, en razón de su estabilidad, es mucho más real que todas aquellas sociedades decadentes emergidas en el flujo de todas las cosas condenadas a extinguirse en cualquier momento.

De este modo, aun el fin político de Platón —el mejor estado— depende considerablemente de su concepción historicista; y, como ya dijimos antes, lo que vale para su filosofía del estado puede hacerse valer para su filosofía general de "todas las cosas", esto es, su Teoría de las Formas o Ideas.

V

Las cosas sujetas a transformaciones, los objetos degenerados y decadentes, constituyen (al igual que el estado) la descendencia, la progenie, por así decirlo, de los objetos perfectos. Y al igual que en el caso de los hijos, son verdaderas copias de sus progenitores originales. El padre o raíz original de un objeto cambiante es lo que Platón denomina su "Forma", "Patrón" o "Ideas". Como antes, debemos insistir en que la Forma o Idea, pese a este último nombre, no constituye una "idea en nuestro pensamiento", ni un fantasma, ni un sueño, sino un objeto real. Es, de hecho, más real que todas las cosas u objetos ordinarios sujetos a cambios, que pese a su aparente solidez, están condenados a perecer, pues la Forma o Idea es un objeto perfecto y, por lo tanto, imperecedero.

No debe creerse que las Formas o Ideas se encuentren situadas, al igual que los objetos perecederos, en el espacio y el tiempo; por el contrario, se hallan fuera del espacio y también del tiempo (porque son eternas). No obstante, guardan contacto con el espacio y el tiempo, pues dado que son los progenitores o modelos de los objetos corrientes que se desarrollan y declinan en el espacio y el tiempo, tienen que haber mantenido algún contacto con el espacio o en el principio de los tiempos. Puesto que no se las encuentra en nuestro espacio y nuestro tiempo, no pueden ser percibidas por nuestros sentidos, a diferencia de los objetos ordinarios y mudables que actúan sobre nuestros sentidos y son denominados, por lo tanto, objetos sensibles. Esos objetos sensibles, que son copias o vástagos de un mismo modelo u original, no sólo se parecen al patrón común, es decir, la Forma o Idea, sino que también se asemejan entre sí, al igual que los hijos de una misma familia; y así como los niños toman el nombre de su padre, también los objetos sensibles toman el de las Formas o Ideas que les dieron origen; para decirlo con las palabras de Aristóteles, "Reciben su nombre".

Del mismo modo que un niño puede mirar al padre, viendo en él un ideal; un modelo único; una personificación divinizada de sus propias aspiraciones; una materialización de la perfección, la sabiduría, la estabilidad, la gloria y la virtud; viendo en él la potencia que lo creó antes de que su mundo comenzara y que ahora lo preserva y sostiene y en "virtud" del cual existe, así Platón considera las Formas o Ideas. La idea platónica es el original y el origen del objeto; es su fundamento, la razón de su existencia, el principio estable y sustentador en "virtud" del cual existe. Es la virtud de la cosa, su ideal, su perfección.

Platón traza esta comparación entre la Forma o Idea de una clase de objetos sensibles y el padre de una familia numerosa, en el Timeo, uno de sus últimos diálogos. Este se halla en estrecho acuerdo con gran parte de su escritos anteriores, sobre los cuales arroja considerable luz. Pero en el Timeo, llega algo más lejos de lo recorrido en sus primeras enseñanzas, cuando representa el contacto de la Forma o Idea con el mundo del espacio y del tiempo mediante una extensión de su símil. Así, describe el "espacio" abstracto en que se mueven los objetos sensibles (originalmente el espacio o vacío situado entre el cielo y la tierra) como un receptáculo, al que compara con la madre de todas las cosas, pues en él, en el comienzo de los tiempos, las Formas crean a los objetos sensibles estampándolos o imprimiéndolos en el espacio puro, y confiriendo su forma a sus descendientes. "Debemos concebir" —escribe Platón— tres clases de objetos: en primer término, aquellos que son creados; en segundo término, aquel en que tiene lugar la creación, y en último término, el modelo a cuya hechura y semejanza nacen los objetos creados. De este modo, podemos comparar al principio receptor con la madre; al modelo, con el padre y al producto de ambos con los hijos". Platón continúa luego describiendo más detalladamente los modelos, es decir, los padres, las Formas o Ideas inalterables: "Tenemos, primero, la Forma inalterable que no ha sido creada y es indestructible . . . invisible e imperceptible para los sentidos y que sólo puede ser contemplada mediante el pensamiento puro". A cada una de estas Formas o Ideas individuales corresponde toda una descendencia o raza de objetos sensibles, "otra clase de objetos que llevan el nombre de su Forma y se le asemejan, pero que son perceptibles para los sentidos, creados, sujetos al flujo y que se generan en un lugar y se disipan luego del mismo lugar, siendo aprehendidos por la opinión basada en la percepción". En cuanto al espacio abstracto, equiparado a la madre, es descrito en la forma siguiente: "Existe una tercera clase, el espacio, que es eterno e indestructible y que aloja a todos los objetos creados . . ."

La comparación de la teoría platónica de las Formas o Ideas con ciertas creencias religiosas grie-

gas nos ayudará a comprenderla. Al igual que en muchas religiones primitivas, algunos de los dioses griegos no son sino progenitores y héroes tribales idealizados, es decir, personificaciones de la "virtud" o "perfección" de la tribu. En consecuencia, ciertas tribus y familias remontaban su ascendencia a uno u otro de los dioses. (Según se afirma, el origen de la propia familia de Platón parecía remontarse al dios Poseidón). Basta considerar que estos dioses son inmortales o eternos y perfectos —o casi perfectos— en tanto que los hombres corrientes se hallan sujetos al flujo de todas las cosas y también, por consiguiente, a la decadencia (que es, en verdad, el destino final de todo individuo humano), para comprender que estos dioses son, con respecto a los hombres corrientes, lo mismo que las Formas o Ideas de Platón con relación a los objetos sensibles (o también lo que su estado perfecto con respecto a los diversos estados existentes en la actualidad). Se observa, sin embargo, una importante diferencia entre la mitología griega y la teoría platónica de las Formas o Ideas. En tanto que los griegos veneraban a muchos dioses como ascendientes de las diversas tribus o familias, la teoría de las Ideas exige que sólo exista una Forma o Idea del hombre; en efecto, no debemos olvidar que una de las doctrinas centrales de la teoría de las Ideas es que sólo hay una forma para cada "raza"; o "clase" de objetos. La singularidad de la Forma que corresponde a la singularidad del progenitor resulta un elemento necesario de la teoría, si ésta ha de desempeñar una de sus funciones más importantes, a saber, la de explicar la similitud entre los objetos sensibles cosa que surge naturalmente de la tesis de que estos últimos son copias o impresiones de una sola Forma. De este modo, si hubiera dos Formas iguales o semejantes, su similitud nos obligaría a suponer que ambas son copias de un tercer objeto original, el cual vendría a ser, finalmente, la única y verdadera Forma. O, para expresarlo con las palabras de Platón en el Timeo: "El parecido surgiría así, con mayor precisión, no de la comparación entre dos objetos, sino de la referencia de ambos a un tercer objeto superior que es su prototipo". En la República, anterior al Timeo, Platón ya había explicado su tesis con gran claridad, valiéndose del ejemplo de la cama esencial, es decir, la Forma o Idea de una cama: "Dios . . . ha creado una cama esencial y solamente una; nunca creó ni creará, en cambio, dos o más camas . . . En efecto . . . , aun cuando Dios creara nada más que dos camas, saldría una tercera a la luz, a saber, la Forma exhibida por aquello que las dos camas creadas tuviesen en común; aquélla, y no estas últimas, sería entonces la cama esencial".

Este razonamiento demuestra que las Formas o Ideas proveen a Platón no sólo de un origen o punto de partida para todos los procesos que tienen lugar en el espacio y el tiempo (especialmente para la historia humana) sino también de una explicación de las semejanzas observadas entre los objetos sensibles de una misma clase. Si los objetos son semejantes debido a alguna virtud o propiedad por ellos compartida, por ejemplo, la blancura, la dureza o la bondad, entonces esta virtud o propiedad debe ser única y la misma en todos ellos; en caso contrario no podría tornarlos semejantes. De acuerdo con Platón, todos ellos participan, si son blancos, de la Forma o Idea única de blancura, y de la dureza, si son duros. Al decir "participan", entendemos esta palabra en el mismo sentido en que los hijos participan de las facultades y dotes de sus padres, o también del mismo modo en que las múltiples reproducciones particulares de un grabado, que no son sino otras tantas impresiones de una misma plancha y, por consiguiente, se parecen entre sí, pueden participar de la belleza del original.

El hecho de que esta teoría haya sido concebida para explicar la similitud de los objetos sensibles no parece guardar, a primera vista, ninguna relación con el historicismo. Y sin embargo, así es, y como nos dice el propio Aristóteles, fue precisamente esa relación la que indujo a Platón a elaborar esta teoría de las Ideas. Ahora trataremos de brindar una reseña de esta concepción, valiéndose del comentario de Aristóteles, además de algunas indicaciones de las propias obras de Platón.

Si todas las cosas se hallan sujetas a un flujo incesante, entonces no será posible decir nada definido acerca de ellas. Jamás tendremos un conocimiento real de las mismas, sino, en el mejor de los casos, unas cuantas "opiniones" vagas y engañosas. Este aspecto del problema, según sabemos por Platón y Aristóteles, preocupó a muchos discípulos de Heráclito. Parménides, uno de los precursores de Platón que mayor influencia tuvo sobre él, había enseñado que el conocimiento puro de la razón, a diferencia de la engañosa opinión basada en la experiencia, sólo podía tener por objeto un mundo libre de todo cambio, y que el conocimiento puro de la razón revelada, de hecho dicho mundo. Pero la realidad inmutable e indivisa que Parménides creía haber descubierto detrás del mundo de los objetos perecederos carecía de toda relación con este mundo en que transcurre nuestra vida. No era capaz por consiguiente, de explicarlo.

Claro está que Platón no podía declararse satisfecho con eso. Pese al disgusto y el desprecio que

le inspiraba el mundo empírico sujeto al cambio, guardaba en el fondo un profundo interés por el mismo, y así, anhelaba correr el velo que ocultaba el secreto de su decadencia, de sus cambios violentos y de sus infortunios. Platón tenía esperanzas de descubrir los medios para su salvación, y si bien le había impresionado la doctrina de Parménides de la existencia de un mundo inalterable, real, sólido y perfecto detrás de este mundo espectral en el que padece la raza humana, esta concepción no resolvía los problemas planteados, puesto que no postulaba ninguna relación entre ambos mundos. Lo que Platón buscaba era conocimiento, no opinión; el conocimiento racional puro de un mundo libre de cambios; pero, al mismo tiempo, un conocimiento que pudiera ser utilizado para investigar este mudable mundo en que vivimos, y, especialmente nuestra cambiante sociedad y las transformaciones políticas con sus extrañas leyes históricas. Platón aspiraba a descubrir el secreto de la ciencia regia de la política, del arte de gobernar a los hombres.

Pero cualquier ciencia exacta de la política parecía ser tan imposible como todo conocimiento exacto de un mundo en perpetua transformación; era pues, el político, un terreno donde no había ningún objeto fijo o estable. ¿Cómo podría discutirse cuestión política alguna, siendo que el significado de palabras tales como "gobierno", "estado" o "ciudad" cambiaba con cada nueva fase del desarrollo histórico? La teoría política debe haberse parecido a Platón, en su período heraclíteo, tan engañosa, fluctuante e insondable como la práctica política.

En esta situación, Platón recibió de Sócrates, tal como lo indicaba Aristóteles, una orientación de suma importancia. A Sócrates le interesaban los asuntos de la ética y era, ante todo, un reformador ético, un moralista que acosaba a toda clase de gentes obligándolas a pensar, a justificarse y a explicarse y a explicar los principios de sus actos. Era su costumbre interrogarlos y por lo general no se declaraba satisfecho fácilmente con las respuestas. La respuesta típica que solía obtener, a saber, que actuamos de cierta manera porque es "prudente" hacerlo (o quiza, "conveniente", "justo" o "piadoso", etc.), sólo lo incitaba a proseguir su interrogatorio, preguntando qué era le prudencia, la conveniencia, la justicia o la piedad, según el caso.

Así Sócrates analizaba, por ejemplo, la prudencia o sabiduría desplegada en diversas profesiones u oficios, a fin de descubrir lo que todos estos "prudentes" tipos de conducta pudiesen tener en común y establecer, en consecuencia, lo que es o significa realmente la sabiduría o (para decirlo con las palabras de Aristóteles) lo que es su verdadera esencia. Era "natural." —expresa Aristóteles— *"que Sócrates buscase la esencia de las cosas"*, esto es, la virtud o fundamento de una cosa y la significación real, inalterable o esencial de los términos. "En este sentido, fue Sócrates el primero en plantear el problema de las definiciones universales".

Estos intentos de Sócrates de analizar términos éticos como la "justicia", la "modestia" o la "piedad" han sido comparados, justamente, con los modernos análisis del concepto de Libertad (de Mill por ejemplo), del de Autoridad o del de Individuo y Sociedad (de Catlin). No hay por qué suponer que Sócrates en su búsqueda de significaciones inmutables o esenciales para dichos términos, los haya personificado o tratado como objeto. El comentario de Aristóteles sugiere, por lo menos, lo contrario, añadiendo que fue Platón quien desarrolló el método socrático de buscar los significados o esencias, tranformándolo en un método para determinar la naturaleza real, la Forma o Idea de un objeto dado. Platón conservó "*las doctrinas heraclíteas de que todos los objetos sensibles se hallan permanentemente en estado de flujo, y de que no existe ningún conocimiento cierto de los mismos*" pero halló precisamente en el método de Sócrates una escapatoria de esas dificultades. Si bien *"no podía haber definición alguna de los objetos sensibles puesto que éstos sufren continuas transformaciones"*, era posible formular definiciones y alcanzar un conocimiento verdadero de otros objetos de distinta categoría, a saber, las virtudes de los objetos sensibles. *"Si el conocimiento o el pensamiento han de tener algún objeto, éste tendrá que ser cierta entidad, inalterable, diferente de los objetos sensibles"*. expresa Aristóteles y añade, comentando a Platón, que éste *"llamaba Formas o Ideas a los objetos de este tipo, en tanto que los objetos sensibles, de distinta naturaleza según él, se limitaban a recibir su nombre. Y los múltiples objetos que tienen el mismo nombre que cierta Forma o Idea existen por su participación de la misma"*.

Esta síntesis de Aristóteles coincide estrechamente con los propios razonamientos de Platón expresados en el Timeo, y nos demuestra que el problema fundamental de Platón consistía en encontrar un método científico adecuado para el estudio de los objetos sensibles. Platón quería obtener un conocimiento racional puro y no tan sólo de opinión: y puesto que no era posible adquirir un conocimiento puro de los objetos sensibles, insistía —tal como dijimos antes— en obtener por lo menos

aquel conocimiento puro que se hallaba relacionado en cierta medida con los objetos sensibles, pudiendo ser aplicado a los mismos. El conocimiento de las Formas e Ideas satisfacía esta exigencia, puesto que la Forma se hallaba relacionada con sus objetos sensibles del mismo modo que un padre lo está con sus hijos menores de edad. La Forma era el representante responsable de los objetos sensibles y podía ser consultada, por lo tanto, en las cuestiones de importancia concernientes al mundo del flujo.

De acuerdo con nuestro análisis, la teoría de las Formas o Ideas cumple, por lo menos, tres funciones diferentes en la filosofía platónica. Constituye un instrumento metódico de la mayor importancia, pues torna posible el conocimiento científico puro, e incluso, un conocimiento susceptible de ser aplicado al mundo de los objetos cambiantes, de los cuales no puede adquirirse en forma inmediata conocimiento alguno, sino tan sólo opinión. De este modo, se hace posible indagar los problemas de una sociedad en transformación y elaborar una ciencia política. Provee la tan ansiada clave para la teoría del cambio y de la decadencia, para la teoría de la degeneración y la generación y, especialmente, para la historia. Abre un camino en el reino social hacia cierto tipo de ingeniería social, y hace posible la confección de instrumentos para detener las transformaciones sociales, puesto que sugiere la planificación de un "estado mejor", que se parezca tanto a la Forma o Idea de un estado que se halle libre de la decadencia.

El problema, la teoría del cambio y de la historia, será tratado en los próximos capítulos 4 y 5, donde se considerará la sociología descriptiva de Platón, es decir, su descripción y explicación del cambiante mundo social en que le tocó vivir. El problema, la detención de la transformación social, será tratado en los capítulos 6 al 9, donde se examinará el programa político de Platón. El problema, vale decir, el de la metodología de Platón, ya ha sido brevemente reseñado en este capítulo con la ayuda del comentario de Aristóteles acerca de la historia de la teoría de Platón. Pero antes de concluir quisiera agregar, todavía, algunas observaciones más.

VI

Utilizamos aquí la expresión **esencialismo metodológico** para caracterizar la opinión sustentada por Platón y muchos de sus discípulos, de que corresponde el conocimiento o "ciencia", el descubrimiento o la descripción de la verdadera naturaleza de los objetos, esto es, de su realidad oculta o esencial. Era creencia peculiar de Platón que la esencia de los objetos sensibles podía hallarse en otros objetos más reales, vale decir, en sus progenitores o Formas. Muchos de los esencialistas metodológicos posteriores, Aristóteles por ejemplo, no lo siguieron en absoluto en esta concepción, pero todos ellos coincidieron con él en que la tarea del conocimiento puro consistía en el descubrimiento de la naturaleza oculta, la Forma o esencia de las cosas. Todos estos esencialistas metodológicos coincidían con Platón, asimismo, en la afirmación de que dichas esencias podían ser descubiertas y discriminadas con la ayuda de la intuición intelectual; en que toda esencia poseía un nombre que le era propio y del cual derivaba el de clase de objetos sensibles correspondientes, y en que podía describírsela con palabras. Y todos ellos concordaban en llamar "definición" a la descripción de la esencia de un objeto. De acuerdo con el esencialismo metodológico, puede haber tres formas de conocer una cosa: "***Lo que quiero decir es que podemos conocer su realidad inalterable o esencia, que podemos conocer la definición de la esencia y que podemos conocer su nombre. Por consiguiente, pueden formularse dos cuestiones acerca de cualquier objeto real. . . : Se puede dar el nombre y preguntar la definición, o bien se puede dar la definición y preguntar el nombre***". Como ejemplo de este método, Platón utiliza la esencia del concepto "par" (en oposición a "impar"): "***el número. . . puede ser un objeto susceptible de ser dividido en partes iguales. En caso de ser así, el número se llamará*** "par", ***y la difinición del nombre*** "par" ***será "un número divisible en partes iguales***". . . y cuando se nos proporciona el nombre y se nos pregunta la definición, o cuando se nos da la definición y se nos pregunta el nombre, hablamos, en ambos casos, de una misma esencia ya sea que lo llamemos "par" o "número divisible en partes iguales". Tras dar este ejemplo, Platón pasa a aplicar este método a una "prueba" relativa a la naturaleza real del alma, acerca de la cual hablaremos más adelante.

Para comprender mejor el esencialismo metodológico, es decir, la teoría de que el objetivo de la ciencia consiste en revelar las esencias y describirlas por medio de definiciones, conviene contraponerlo a su opuesto, el **nominalismo metodológico**. En lugar de aspirar al descubrimiento de lo que es realmente una cosa y de definir su verdadera naturaleza, el nominalismo metodológico procura describir cómo se comporta un objeto en diversas circunstancias y, especialmente, si se observan cier-

tas irregularidades en su conducta. En otras palabras, el nominalismo metodológico cree ver el objetivo de la ciencia en la descripción de los objetos y sucesos de nuestra experiencia y en la "explicación" de estos hechos, esto es, su descripción con ayuda de leyes universales. Y ve en nuestro lenguaje, especialmente en aquellas de sus reglas que diferencian las oraciones adecuadamente construidas y las inferencias de un simple cúmulo de palabras, el gran instrumento de la descripción científica; no considera pues, a las palabras, nombres de las esencias, sino más bien herramientas subsidiarias para su tarea. El nominalista metodológico jamás considerará que una pregunta tal como "¿qué es la energía?" "¿qué es el movimiento?" o "¿qué es un átomo?" constituye una cuestión importante para la física; le atribuirá suma importancia, en cambio, a las preguntas de este tipo: "¿cómo puede aprovecharse la energía solar?", "¿cómo se mueve un planeta?", "¿en qué condiciones irradia luz un átomo?", etc. Y a aquellos filósofos que sostienen que antes de haber contestado el "qué es" no puede pretender responder a los "cómo", les responderá simplemente que prefiere el modesto grado de exactitud que le proporcionan sus métodos a la pretenciosa confusión en que ellos han incurrido con los suyos.

Los argumentos esgrimidos comúnmente en defensa de esa opinión insisten en la importancia del cambio en la sociedad y exhiben, asimismo, otras tesis del historicismo. El físico, para mencionar un argumento típico, se ocupa de objetos como la energía a los átomos que, pese a cambiar, retienen cierto grado de constancia. Así, puede describir los cambios sufridos por estas entidades relativamente inalterables y no tiene necesidad de elaborar o sondear esencias, Formas o entidades igualmente invariables, a fin de obtener algo permanente sobre cuya base sea posible efectuar pronunciamientos definidos. El investigador social, sin embargo, se halla en posición muy diferente. Todo su campo de interés se halla en continuo y, lejos de existir en él entidades permanentes, todo oscila bajo el impulso del flujo histórico. ¿Cómo podemos estudiar, por ejemplo, el gobierno? ¿Cómo podríamos identificarlo dentro de la diversidad de instituciones gubernamentales aparecidas en los diferentes estados y en los distintos períodos históricos, sin presuponer que poseen algo esencial en común? Decimos que una institución es un gobierno si creemos que configura esencialmente un gobierno, vale decir, si concuerda con nuestra intuición de lo que es un gobierno; intuición ésta que podemos formular en una definición. Lo mismo valdría para otras entidades sociológicas tales como la "civilización". Debemos captar su esencia —así concluye el razonamiento historicista— y materializarla bajo la forma de una definición.

Estos modernos argumentos son muy semejantes, en mi opinión, a aquellos mencionados más arriba que, según Aristóteles, hicieron desembocar a Platón en su teoría de las Formas o Ideas. La única diferencia reside en que Platón (que rechazaba la teoría atómica y nada sabía de la energía) también su doctrina al reino de la física y, de este modo, a todo el mundo en su conjunto. Se advierte aquí que el análisis de los métodos de Platón en el campo de las ciencias sociales puede revestir interés aún en la actualidad.

Antes de pasar a considerar la sociología de Platón y la forma en que éste utilizó el esencialismo metodológico en ese campo, quisiera dejar bien aclarado que he circunscripto mi tratamiento de Platón a su historicismo y a su concepción del "estado mejor". Quede advertido el lector, pues, de que no ha de esperar una cabal exposición de toda la filosofía platónica, es decir, lo que podría denominarse un justo y completo tratamiento del platonismo, Mi actitud hacia el historicismo es de franca hostilidad, pues se basa en la convicción de que dicha doctrina es superflua o quizá peor. Es por ello que mi examen de los rasgos historicistas del platonismo es sumamente severo. Si bien es mucho lo que admiro de Platón, especialmente todo aquello que aparentemente proviene de Sócrates, no creo que consista mi obligación en agregarle más lauros a los incontables tributos rendidos a su genio. Me siento inclinado, más bien, a destruir todo aquello que, a mi juicio, tiene de perjudicial esta filosofía. Es la tendencia totalitaria de la filosofía política de Platón lo que trataré de analizar y criticar.

CAPITULO IV

CAMBIO Y REPOSO

Platón fue uno de los primeros teóricos sociales y, sin duda, el que más influencia tuvo. Si hemos de entender la palabra "sociología" en el sentido que la usaron Comte, Mill y Spencer, Platón fue un sociólogo; esto significa que aplicó con éxito su método idealista al análisis de la vida social del hombre y de las leyes de su desarrollo, así como también de las normas y condiciones de su estabilidad. Pese a la gran influencia de Platón, este aspecto de su enseñanza ha pasado casi inadvertido. Ello parece obedecer a dos factores: en Primer

lugar, Platón presenta gran parte de su sociología en tan estrecha relación con sus exigencias éticas y políticas, que los elementos descriptos pueden ser pasados por alto fácilmente. En segundo lugar, muchos de sus pensamientos fueron aceptados tan abiertamente, que la gente se limitó a asimilarlos inconscientemente y, por lo tanto, sin la debida actitud crítica. Fue de esta manera, en esencia, como adquirieron tanta influencia sus teorías sociológicas.

La sociología de Platón es una ingeniosa mezcla de especulación y de una aguda observación de los hechos. La base especulativa es, por supuesto, la teoría de las Formas y del flujo y la decadencia universal, de la generación y la degeneración. Pero sobre este cimiento idealista. Platón edifica una teoría de la sociedad sorprendentemente realista, capaz de explicar las principales tendencias del desarrollo histórico de las ciudades griegas, como así también las fuerzas sociales y políticas que obraron en su propio tiempo.

I

Ya hemos esbozado el marco especulativo y metafísico de la teoría platónica del cambio social. Nuestro mundo de objetos en el espacio y el tiempo es el fruto de aquel otro mundo de Formas e Ideas inmutables. Y no sólo son inmutables, indestructibles e incorruptibles estas Formas o Ideas, sino que también son perfectas, verdaderas, reales y buenas; de hecho, en la **República**, el 'bien" es definido en cierta ocasión como "**todo aquello que preserva**" y el "**mal**" como "**todo aquello que destruye o corrompe**". Las perfectas y buenas Formas o Ideas son anteriores a las copias —los objetos sensibles— y constituyen algo así como los progenitores o puntos de partida de todos los cambios que tienen lugar en el mundo del flujo. Esta concepción sirve para valorar la tendencia general y la dirección principal de todos los cambios que se producen en el mundo de los objetos sensibles, pues si el punto de partida de todo cambio es perfecto y bueno, entonces el cambio sólo puede constituir un movimiento de alejamiento de lo perfecto y lo bueno y de acercamiento hacia lo imperfecto y lo malo, hacia la corrupción.

Esta teoría podría ser desarrollada detalladamente; así, cuando más se asemeja un objeto sensible a su Forma o Idea, tanto menos corrupto será, puesto que las Formas son en sí mismas incorruptibles.

Pero los objetos sensibles o generados no son copias perfectas; en realidad, ninguna copia puede ser perfecta, puesto que sólo es una imitación de la verdadera realidad, una apariencia, una ilusión, pero no la verdad. En consecuencia, ningún objeto sensible (con excepción, tal vez, de los más excelentes) se parece lo bastante a su Forma original para ser inalterable. "**La inmutabilidad absoluta y eterna sólo es asignada a lo más divino de todas las cosas y los cuerpos no pertenecen a este orden**, expresa Platón. Un objeto sensible o generado —tal como un cuerpo físico o un alma humana— si es una buena copia, puede cambiar escasamente al principio; y el cambio o movimiento más antiguo —el movimiento del alma— es "divino" todavía (a diferencia de los cambios secundario y terciario). Pero todo cambio, por pequeño que sea, lo hará diferente, y de este modo, menos perfecto al reducir la semejanza con su Forma. De esta manera, el objeto se torna más alterable, con cada cambio y también más corruptible, puesto que se va alejando más y más de su Forma, que es la "causa de su inmovilidad y estado de reposo", como dice Aristóteles, parafraseando la doctrina de Platón de la siguiente manera: "***Los objetos se generan por su participación en la Forma y se corrompen por la pérdida de esta Forma. Este proceso de degeneración, lento al principio y luego más rápido —esta ley de la decadencia y caída— es descripto dramáticamente por Platón en las*** Leyes, ***el último de sus grandes diálogos. El pasaje se refiere primordialmente al destino del alma humana, pero Platón deja bien aclarado que vale para todas las cosas que*** "comparte el alma", ***con lo cual involucra a todos los seres vivos.*** "todas las cosas que comparten el alma cambian" —escribe— ". . . ***y mientras cambian son arrastradas por el orden y la ley del destino. Cuanto más pequeño es el cambio de su carácter, tanto menos significativa es la declinación incipiente en su nivel de grado. Pero cuando los cambios aumentan y con ellos la iniquidad, entonces se precipitan hacia el abismo que conocemos con el nombre de regiones infernales***". (En la continuación del pasaje Platón menciona la posibilidad de que "***un alma dotada de un grado excepcionalmente elevado de virtud se torne, por la fuerza de su propia voluntad . . . , si se halla en comúnión con la divina virtud, en extremo virtuosa y se traslade a una región superior***". El problema del alma excepcional que logra salvarse a sí misma —y quizá, incluso, a otras almas— de la ley general del destino, será considerado en el capítulo 8). Un poco antes, en las Leyes, Platón resume su doctrina del cambio: "***Todo cambio, de cualquier índole que sea, salvo la transformación de una cosa vil, es el más grave de los traicioneros peligros que amena-***

zan a un ser, ya sea un cambio de estación, del viento, del régimen del cuerpo o del carácter del alma"; y agrega, a fin de darle más vigor: *"esta afirmación se aplica a todas las cosas, con la sola excepción, como acabo de decir, de los objetos viles"*. En conclusión, Platón enseña que el cambio es el mal y que el reposo es divino.

Vemos ahora que la teoría platónica de las Formas o Ideas supone cierta tendencia en el desarrollo del mundo sujeto a transformación, y que conduce a la ley de que en ese mundo debe aumentar continuamente la corruptibilidad de todas las cosas. No se trata tanto de una rígida ley de corrupción universal creciente, sino más bien de una ley de corruptiblidad creciente, es decir, que aumenta el peligro o la probabilidad de corrupción, pero sin excluir la posibilidad de progresos excepcionales en el sentido opuesto. De ese modo, resulta factible, tal como lo indican las últimas citas, que un alma virtuosa desafía la transformación y la decadencia, y que un objeto vil, por ejemplo una ciudad envilecida, mejore con los cambios (a fin de que este progreso tuviera algún valor sería necesario tornarlo permanente o estacionario, es decir, detener todo cambio ulterior.

La narración del origen de las especies, incluida en el Timeo, se halla en completo acuerdo con esta teoría general de Platón. Según dicha historia, el hombre, situado a la cabeza de la escala zoológica, es engendrado por los dioses; las demás especies tienen su origen en él y se desarrollan por un proceso de corrupción y degeneración. En primer lugar, algunos hombres —los cobardes y los villanos degeneran en mujeres, y aquellos que carecen de inteligencia degeneran paulatinamente en animales interiores. *Los pájaros —sostiene Platón— provienen de la transformación de individuos inofensivos pero demasiados calmos, que confían excesivamente en sus sentidos*, "los animales terrestres proceden de hombres ajenos a la filosofía" y los peces, incluyendo los moluscos, son el producto degenerado de los más tontos, estúpidos e indignos de los hombres".

Claro está que tal teoría puede aplicarse a la sociedad humana y también a su teoría, explicando así la pesimista ley evolutiva de Hesíodo, esto es, la ley de la decadencia histórica. Si hemos de creer el comentario de Aristóteles resumido en el último capítulo, admitiremos que la teoría de las Formas o Ideas fue introducida originalmente para satisfacer una exigencia metodológica, a saber, la de un conocimiento puro o racional, que resulta imposible en el caso de los objetos sensibles sujetos a transformación. Podemos advertir ahora que la teoría no se limita a eso. Además de satisfacer estas exigencias metodológicas suministra una teoría del cambio, explicando la dirección general del flujo de todos los objetos sensibles y, de este modo, la tendencia histórica a degenerar evidenciada por el hombre y la sociedad humana. (Y aun llega más lejos; en efecto, como veremos en el capítulo 6, la teoría de las Formas determina también la tendencia de la exigencias políticas de Platón e incluso los medios para su cumplimiento). Si el sistema filosófico de Platón, al igual que el de Heráclito, surgió —como creo— de su experiencia social, en particular de su experiencia de las guerras de clase y del sentimiento desesperante de que el mundo social en que vivía se hallaba en pleno proceso de descomposición, se hace comprensible que la teoría de las Formas viniera a desempeñar un papel tan importante en la filosofía de Platón, cuando éste descubrió que podía explicar con ella la tendencia hacia la degeneración. Es de suponer que la debe haber abrazado como una solución casi milagrosa para el desconcertante enigma. En tanto que Heráclito no había logrado formular una condenación ética directa de la tendencia de la evolución política, Platón halló en su doctrina de las Formas la base teórica para un juicio pesimista a la manera de Hesíodo.

Sin embargo, la grandeza de Platón como sociólogo no reside en sus especulaciones generales y abstractas acerca de la ley de la decadencia social, sino más bien en la riqueza y detalle de sus observaciones y en la asombrosa agudeza de su intuición sociológica. Platón vio cosas que nadie había advertido con anterioridad y que sólo en nuestra época fueron redescubiertas. Puede mencionarse como ejemplo su teoría de los comienzos primitivos de la sociedad, del patriarcado tribal y en general, su tentativa de discriminar los períodos típicos en el desarrollo de la vida social. Otro ejemplo lo constituye el historicismo sociológico y económico de Platón, es decir, su insistencia en el marco económico de la vida política y del desarrollo histórico, teoría ésta resucitada por Marx con el nombre de "materialismo histórico". Un tercer ejemplo se encuentra en la ley platónica de las revoluciones políticas, según la cual todas las revoluciones suponen la existencia de una clase gobernante (o "élite") desunida. Esta ley, que constituye la base de su análisis de los medios para detener la transformación política y crear un equilibrio social, ha sido redescubierta en época relativamente reciente por los teoricistas del totalitarismo. especialmente Pareto.



LENGUAJE, VERDAD Y LOGICA
(Introducción)

ALFRED J. AYER

LENGUAJE, VERDAD Y LOGICA

INTRODUCCION

En los diez años transcurridos desde la primera publicación de **Lenguaje, verdad y lógica**, he llegado a comprobar que las cuestiones que trata no son, en todo respecto, tan simples como las hace aparecer, pero todavía creo que el punto de vista que expresa es sustancialmente correcto. Siendo, en todo sentido, un libro de juventud, fue escrito con más pasión que la que se permite mostrar la mayoría de los filósofos, por lo menos en sus trabajos publicados, y aun cuando esto contribuyó probablemente a asegurarle un público más vasto del que podría haber tenido en otra forma, pienso ahora que muchas de sus argumentaciones hubieran sido más persuasivas de no haber sido presentadas en forma tan áspera. Sin embargo, me resultaría muy difícil alterar el tono del libro sin volverlo a redactar en gran parte, y el hecho de que, por razones que no dependen enteramente de sus méritos, haya logrado en cierto modo la condición de libro de texto, espero que resulte una justificación suficiente de que vuelva a imprimirse tal como está. Al mismo tiempo, hay un cierto número de puntos que me parecen requerir algunas explicaciones más detalladas, y dedicaré por eso el resto de esta nueva introducción a comentarlos brevemente.

EL PRINCIPIO DE VERIFICACION

Se supone que el principio de verificación proporciona un criterio mediante el cual se puede determinar si una sentencia* es literalmente significativa o no. Una manera sencilla de formularlo sería decir que una sentencia tiene significado literal si, y solo si, la proposición que expresa es analítica o verificable empíricamente. Sin embargo a esto podría objetarse que, si una sentencia no fuera literalmente significativa, no expresaría una proposición;[1] pues comúnmente se da por sentado por toda proposición es o verdadera o falsa, y decir que una sentencia expresa lo que es o verdadero o falso equivaldría a decir que es literalmente significativa. Por consiguiente, si el principio de verificación hubiera sido formulado en esta forma, no solo se podría sostener que sería incompleto como criterio de significado, ya que no comprendería el caso de las sentencias que no expresan en absoluto proposición alguna, sino también que sería inútil, en razón de que la pregunta que debería contestar tendría ya que haber sido contestada antes de que se lo pudiese aplicar. Se verá que cuando introduzco el principio en este libro trato de salvar esta dificultad hablando de "**proposiciones presuntas**" y de proposiciones que una sentencia "**pretende expresar**". pero este recurso no es satisfactorio. En efecto, en primer lugar, el uso de palabras como "**presuntas**" y "**pretende**" parece llevar a consideraciones psicológicas en las cuales no es mi intención entrar y, en segundo lugar, en el caso de que la "**proposición presunta**" no fuera ni analítica ni verificable empíricamente, de acuerdo con esta forma de hablar parecería que no hay nada que la sentencia en cuestión pueda propiamente decirse que exprese. Pero, si una sentencia no expresa nada, parece haber una contradicción en decir que lo que expresa es empíricamente inverificable; porque aun si se dictamina, por esa razón, que la sentencia carece de sentido, el referirse a "**lo que expresa**" todavía parece implicar que algo está expresado.

Esta, sin embargo, no es más que una dificultad terminológica, y hay varias maneras de resolverla. Una de ellas podría ser aplicar directamente el criterio de verificabilidad a las sentencias y eliminar así por completo la referencia a las proposiciones. Por cierto que esto sería contrario al uso corriente, ya que nadie diría normalmente de una sentencia, como opuesta a una proposición, que es susceptible

---

* *U oración (sentence). Se emplea* (**sentence**)*, como término técnico, ya utilizado en publicaciones en español. (N. del R.).*

1 *Consultar M' LAZEWITZ*, "**The Principle of Verifiability**", **Mind**, *1937, pp. 372-78.*

de ser verificada o, incluso, que sea verdadera o falsa; pero podría sostenerse que un alejamiento tal del uso corriente se justifica si se pudiera mostrar que posee alguna ventaja práctica. El hecho es, sin embargo, que la ventaja práctica parece estar del otro lado. Pues si bien es cierto que el uso de la palabra "**proposición**" no nos permite decir nada que, en principio, no podríamos decir sin ella, llena con todo una importante función: hace posible expresar lo que es válido, no meramente para una sentencia particular, sino para cualquier sentencia a la cual sea lógicamente equivalente. Si yo afirmo, por ejemplo, que la proposición p se sigue de la proposición q, estoy por cierto afirmando implícitamente que la sentencia inglesa s que expresa p puede deducirse de modo válido de la sentencia inglesa r que expresa q, pero no es eso sólo lo que sostengo. Pues, si no me equivoco, se seguirá también que cualquier sentencia equivalente a s, ya sea en inglés o en cualquier otro idioma, puede deducirse válidamente, en el idioma en cuestión, de cualquier sentencia que sea equivalente a r; y esto es justamente lo que indica mi uso de la palabra "**proposición**". Es cierto que podríamos tomar la decisión de emplear la palabra "**sentencia**" en la forma en que empleamos ahora la palabra "**proposición**", pero esto no conduciría a una mayor claridad, especialmente porque la palabra "**sentencia**" es de por sí ambigua. Así es que, en caso de repetición, se puede decir o bien que hay dos sentencias diferentes o bien que la misma sentencia ha sido formulada dos veces. Hasta ahora he usado la palabra en este último sentido, pero el otro uso es igualmente legítimo. En cualquiera de las dos formas de uso, una sentencia expresada en inglés hubiera sido considerada como una sentencia distinta de su equivalente francés, pero esto no valdría para el nuevo uso de la palabra "**sentencia**" que introduciríamos si sustituyéramos "**proposición**" por "**sentencia**". En este caso tendríamos que decir, en efecto, que la expresión inglesa y su equivalente francés son formulaciones distintas de una misma sentencia. Se justificaría, en realidad, que aumentáramos de este modo la ambigüedad de la palabra "**sentencia**" si con ello salváramos alguna de las dificultades consideradas inherentes al uso de la palabra "**proposición**"; pero pienso que esto no se puede obtener mediante la mera sustitución de un signo verbal por otro. En consecuencia, concluyo que este uso técnico de la palabra "**sentencia**", aunque legítimo en sí mismo, se prestaría a confusión sin asegurarnos ninguna ventaja en cambio.

Una segunda manera de salvar nuestra dificultad original sería extender el uso de la palabra "**proposición**" de manera tal que de todo lo que pudiera con propiedad llamarse sentencia se diría que expresa una proposición, tenga o no la sentencia significado literal. Este proceder sería ventajoso por su simplicidad, pero puede ser blanco de dos objeciones. La primera es que supondría una desviación del uso filosófico corriente, y la segunda que nos obligaría a desechar la regla de que toda proposición ha de considerarse verdadera o falsa. Pues, en efecto, si adoptáramos este nuevo uso, todavía estaríamos en condiciones de decir que todo lo que sea verdadero o falso es una proposición, pero la recíproca ya no sería cierta, porque una proposición no sería ni verdadera ni falsa si estuviera expresada por una sentencia sin significado literal. Por mi parte, yo no creo que estas objeciones sean muy serias, pero lo son quizá lo suficiente como para que resulte aconsejable resolver nuestro problema terminológico de alguna otra forma.

La solución que yo prefiero es introducir un término técnico nuevo, y a este fin usaré la palabra "**enunciado**" (**statement**), que resulta familiar, aunque tal vez lo emplee en un sentido ligeramente distinto al habitual. Propongo así que se considere que cualquier combinación de palabras gramaticalmente significativa constituye una sentencia (**sentence**), y que toda sentencia en modo indicativo, tenga o no significado literal, expresa un enunciado. Por otra parte, se reservará la palabra "**proposición**" (**proposition**) para aquello que expresan las sentencias literalmente significativas. De este modo, la clase de las proposiciones se convierte, según esta forma de uso, en una subclase de la clase de los enunciados, y una manera de caracterizar el uso del principio de verificación sería decir que proporciona un medio de determinar cuándo una sentencia en modo indicativo expresa una proposición o, en otras palabras, de distinguir los enunciados que pertenecen a la clase de las proposiciones de los que no pertenecen a ella.

Debe advertirse que esta decisión de decir que las sentencias expresan enunciados solo supone la adopción de una convención verbal, y la prueba de ello es que la pregunta "**¿Qué expresan las sentencias?**", a la cual proporciona una respuesta fáctica. Preguntar qué es lo que expresa una sentencia determinada cualquiera puede ser, por cierto, formular una pregunta fáctica; y una forma de contestarla sería presentar otra sentencia que fuera traducción de la primera. Pero, si la pregunta general "**¿Qué expresan las sentencias?**" ha de interpretarse de modo fáctico, lo único que se puede responder es que, como no se da

el caso de que todas las sentencias sean equivalentes, no hay una cosa única que expresen todas ellas. Al mismo tiempo, resulta útil tener un medio de referirse en forma indefinida a "lo que las sentencias expresan" en los casos en que las sentencias mismas no se especifican en particular; y este propósito se logra mediante la introducción de la palabra "enunciado" como término técnico. Por consiguiente, al decir que las sentencias expresan enunciados indicamos cómo hay que entender este término técnico, pero con ello no proporcionamos ninguna información fáctica, en el sentido en que proporcionaríamos una información fáctica si la pregunta a la cual diéramos respuesta fuera empírica. Esto puede parecer, por cierto, demasiado evidente para que valga la pena señalarlo; pero la pregunta "¿Qué expresan las sentencias?" y, como he procurado mostrar en otra parte,[2] la pregunta "¿Qué significan las sentencias?" ha sido una fuente de confusión para los filósofos por haberla considerado equivocadamente como fáctica. Decir que las sentencias de indicativo significan proposiciones es por cierto legítimo, como es igualmente legítimo decir que expresan enunciados. Por lo que hacemos al dar respuestas de este tipo es formular definiciones convencionales, y es importante no confundir estas definiciones convencionales con enunciados concernientes a hechos empíricos.

Volviendo ahora al principio de verificación, podemos, para mayor brevedad, aplicarlo directamente a los enunciados antes que a las sentencias que los expresan, con lo cual podemos darle una nueva formulación diciendo que un enunciado se considerará literalmente significativo si, y solo si, es o bien analítico o bien verificable en forma empírica. Pero ¿cómo hay que entender en este contexto el término "verificable"? En el primer capítulo de este libro intento responder a esa pregunta, pero tengo que reconocer que mi contestación no es enteramente satisfactoria.

Se verá, para empezar, que distingo entre un sentido "fuerte" y un sentido "débil" del término "verificable", y que explico esta distinción diciendo que *"se dice que una proposición es verificable, en el sentido fuerte del término, si, y solo si, su verdad puede establecerse en forma concluyente mediante la experiencia"* pero que *"es verificable en el sentido débil, si es posible que la experiencia la haga probable"*. Y doy luego razones para decidir que es solo el sentido débil del término el que requiere mi principio de verificación. Sin embargo, lo que al parecer no he advertido es que, en la forma en que las formulo, éstas no son dos alternativas genuinas.[3] En efecto, a continuación prosigo arguyendo que todas las proposiciones empíricas son hipótesis continuamente sujetas a la prueba de experiencias ulteriores; y de ahí no se seguiría tan solo que nunca ha sido establecida en forma concluyente la verdad de ninguna de esas proposiciones, sino que nunca podría quedar establecida; pues por fuerte que sea la prueba a su favor, nunca se podrá llegar a un punto tal que sea imposible oponerle ulteriores experiencias. Pero esto significaría que mi sentido "fuerte" del término "verificable" no tendría aplicación posible, y en este caso habría sido inútil que calificara de débil al otro sentido de "verificable", porque, según yo mismo había demostrado, ése era el único sentido en el que sería concebible que una proposición pudiera ser verificada.

Si no extraigo ahora esta conclusión es porque he llegado a pensar que existe una clase de proposiciones empíricas de las cuales es lícito decir que pueden verificarse de modo concluyente. Es característico de estas proposiciones, que he llamado "proposiciones básicas" en otra parte,[4] el hecho de que únicamente se refieren al contenido de una sola experiencia, y lo que puede decirse que las verifica en forma concluyente es que se dé la experiencia a la cual se refieren de modo exclusivo. Más aún, ahora debería estar de acuerdo con los que dicen que las proposiciones de este tipo son "incorregibles", suponiendo que lo que se entiende por ello es que es imposible equivocarse a su respecto, excepto en un sentido verbal. En un sentido verbal, en efecto, siempre resulta posible describir equivocadamente la propia experiencia; pero si uno se propone limitarse a consignar lo que se ha experimentado, sin relacionarlo con ninguna otra cosa, no es posible equivocarse fácticamente; y la razón de esto es que no se sostiene nada que pueda ser refutado por un hecho nuevo. Se trata, en resumen, de un caso de "no arriesgar nada, no perder nada". Pero es también un caso de "no arriesgar nada y no ganar nada". ya que por el solo hecho de consignar la experiencia presente de uno no se puede transmitir ninguna información a otra persona ni, claro está a una mismo; porque no saber que una proposición básica es verdadera, no se obtiene más conocimiento que el que ya ha proporcionado la experiencia pertinente. Claro está que la construcción verbal empleada para expresar

2 *En* The Foundations of Empirical Knowledge, *pp. 92-104*

3 *Véase M. Lazerowitz,* "Strong and Weak Verification", Mind, *1939, pp. 202-13.*

4 "Verification and Experience", Proceedings of the Aristotelian Society, *vol. XXXVII; cf. también* The Foundations of Empirical Knowledge, *pp. 80-84.*

una proposición básica puede entenderse como expresión de algo informativo para otra persona y para uno mismo, pero si se la entiende así ya no expresa una proposición básica. Por esta razón, precisamente, sostengo en el quinto capítulo de este libro que no podrían existir cosas tales como las proposiciones básicas en el sentido en que empleo ahora este término, porque el peso de mi argumentación recaía en el hecho de que ninguna proposición sintética podía ser puramente ostensiva. Mi razonamiento sobre este punto no era en sí correcto, pero creo haberme equivocado en cuanto a su alcance, pues al parecer no advertí que lo que realmente estaba haciendo era sugerir un motivo para negarse a aplicar el término "proposición" a los enunciados que "registraban directamente una experiencia inmediata", y ésta es una cuestión terminológica que no tiene mayor importancia.

Ya sea que se decida o no incluir los enunciados básicos en la clase de las proposiciones empíricas, y admitir así que algunas proposiciones empíricas pueden ser verificadas en forma concluyente, continuará siendo verdad que la gran mayoría de las proposiciones que la gente realmente expresa no son ellas mismas enunciados básicos, no son deducibles de ningún conjunto finito de enunciados básicos. Por consiguiente, si ha de considerarse seriamente el principio de verificación como un criterio de significado es necesario interpretarlo de manera tal que se admitan enunciados de una verificabilidad no tan fuerte como la que se atribuye a los enunciados básicos. Pero, ¿cómo debe entenderse, entonces, la palabra "verificable"?

Se verá que en este libro comienzo por sugerir que un enunciado es "debilmente" verificable, y por ende significativo, de acuerdo con mi criterio, si "alguna experiencia sensible posible resulta pertinente para la determinación de su verdad o falsedad". Pero, según yo mismo reconozco, esta a su vez requiere interpretación, pues la palabra "pertinente" (relevant) es de una desagradable vaguedad. Por eso doy allí una segunda versión de mi principio, que volveré a formular ahora en términos ligeramente diferentes, usando la frase "enunciado observacional", en lugar de "proposición experiencial", para designar un enunciado "que registra una observación real o posible". En esta versión, entonces, el principio dice que un enunciado es verificable, y por consiguiente significativo, si de él en conjunción con ciertas otras premisas, es posible deducir algún enunciado observacional que no sea deducible de esas otras premisas solamente.

Yo digo que este criterio "parece ser bastante liberal", pero en realidad es demasiado liberal, ya que asigna significado a cualquier enunciado, sea el que fuere. En efecto, dado un enunciado "E" cualquiera y un enunciado observacional "O", "O" se sigue de "E" y de "si E entonces O" sin seguirse de "si E entonces O" solo. Por ejemplo, de la conjunción de los enunciados "el Absoluto es perezoso" y "si el Absoluto es perezoso esto es blanco", se deduce el enunciado de observación "esto es blanco", y como "esto es blanco" no se deduce de ninguna de estas premisas consideradas por separado, ambas satisfacen mi criterio de significado. Lo que es más, esto valdría para cualquier otro sentido que a uno se le ocurriera como ejemplo, en lugar de "el Absoluto es perezoso", con la sola condición de que tuviera la forma gramatical de una sentencia de indicativo. Pero un criterio de significado que permite tal liberalidad es evidentemente inaceptable.[5]

Puede señalarse que la misma objeción se aplica a la propuesta según la cual debiéramos adoptar como criterio la posibilidad de falsificación. En efecto, dado cualquier enunciado "E" y cualquier enunciado observacional "O", "O" será incompatible con la conjunción de "E" y "si E entonces no O". Podríamos por cierto salvar la dificultad, en ambos casos, omitiendo la cláusula referente a las otras premisas. Pero como esto implicaría excluir de la clase de las proposiciones empíricas a todas las proposiciones, habríamos evitado que nuestros criterios fueran demasiado liberales solo al precio de hacerlos demasiado estrictos.

Otra dificultad que pasé por alto en mi primitivo intento de formular el principio de verificación es el hecho de que la mayoría de las proposiciones empíricas son, en cierto grado, vagas. Por eso, como he hecho notar en otra parte,[6] para verificar un enunciado acerca de una cosa material nunca se requiere que se dé precisamente este o aquel contenido sensible, sino tan solo que se dé alguno de los contenidos sensibles que caen dentro de un dominio bastante indefinido. Es cierto que ponemos a prueba cualquiera de estos enunciados haciendo observaciones que consisten en el hecho de que se den determinados contenidos sensibles, pero por cada prueba que realizamos efectivamente hay siempre una cantidad indefinida de

5 *Véase I. BERLIN*, "Verifiability in Principle", Proceedings of the Aristotelian Society, *vol. XXXIX.*

6 The Foundations of Empirical Knowledge, *pp. 240-241.*

otras pruebas, hasta cierto punto diferentes, ya sea en cuanto a sus condiciones o sus resultados, y que hubieran servido para igual finalidad. Lo cual significa que no existe nunca una serie de enunciados observacionales de los cuales pueda decirse con verdad que son ellos precisamente los que se deducen de cualquier enunciado dado relativo a una cosa material.

Sin embargo, solo porque se da algún contenido sensible y, consiguientemente, por la verdad de algún enunciado observacional, se verifican de hecho todos los enunciados sobre cosas materiales; y de esto se sigue que todo enunciado significativo referente a una cosa material puede representarse como si de él se dedujera una disyunción de enunciados observacionales, aunque los términos de esta disyunción, por ser infinitos, no pueden enumerarse en detalle. Por consiguiente, no creo que debamos preocuparnos por la dificultad relativa a la vaguedad, siempre que se entienda que cuando hablamos de la "deducción"* de enunciados observacionales lo que consideramos que puede deducirse de las premisas en cuestión no es ningún enunciado observacional en particular sino solo uno u otro de un conjunto de tales enunciados, donde la característica que define el conjunto es que todos sus miembros se refieren a los contenidos sensibles que entran en un dominio determinable.

Sin embargo, solo porque se da algún contenido sensible y, consiguientemente, por la verdad de algún enunciado observacional, se verifican de hecho todos los enunciados sobre cosas materiales; y de esto se sigue que todo enunciado significativo referente a una cosa material puede representar como si de él se dedujera una disyunción de enunciados observacionales, aunque los términos de esta disyunción, por ser infinitos, no pueden enumerarse en detalle. Por consiguiente, no creo que debemos preocuparnos por la dificultad relativa a la vaguedad, siempre que se entienda que cuando hablamos de la "deducción" de enunciados observacionales lo que consideramos que puede deducirse de las premisas en cuestión no es ningún enunciado observacional en particular sino solo uno u otro de un conjunto de tales enunciados, donde la característica que define el conjunto es que todos sus miembros se refieren a los contenidos sensibles que entran en un dominio determinable.

Queda la objeción, más seria, de que mi criterio, tal como está, asigna significado a cualquier enunciado de indicativo, sea el que fuere. Para responder a esta objeción, lo corregiré de la manera siguiente. Propongo que se diga que un enunciado es directamente verificable si es él mismo un enunciado de observación, o si es tal que de su conjunción con uno o más enunciados observacionales se deduzca por lo menos un enunciado observacional que no sea deducible de esas otras premisas solas; y propongo decir que un enunciado es indirectamente verificable si satisface las siguientes condiciones: primero, que de su conjunción con ciertas otras premisas se deduzcan uno o más enunciados directamente verificables que no sean deducibles de esas otras premisas solas; y, en segundo lugar, que esas otras premisas no incluyan ningún enunciado que no sea analítico, o verificable directamente, o susceptible de que se lo establezca de modo independiente como indirectamente verificable. Y ahora puedo reformular el principio de verificación diciendo que requiere que un enunciado literalmente significativo, no analítico, debe ser directa o indirectamente verificable, en el sentido precedente.

Puede repararse en que al exponer las condiciones según las cuales un enunciado ha de considerarse indirectamente verificable, he introducido en forma explicativa la estipulación de que las "otras premisas" pueden incluir enunciados analíticos. La razón que tengo para hacer esto es que de ese modo me propongo tener en cuenta el de las teorías científicas formuladas en términos que por sí mismos no designan nada observable. Porque si bien puede parecer que los enunciados que contienen estos términos no describen nada que nadie pueda observar jamás, es posible proporcionar un "diccionario" por medio del cual se los puede transformar en enunciados verificables; y los enunciados que constituyen el diccionario pueden considerarse como analíticos. Si no fuera así, no habría nada que elegir entre tales teorías científicas y aquellas teorías que debo rechazar por ser metafísicas; pero yo considero característico del matafísico, en el sentido algo peyorativo que asigno al término, no solo el hecho de que sus enunciados no describen nada susceptible, siquiera en principio, de ser observado, sino también el hecho de que no se da ningún diccionario por medio del cual se los pueda transformar en enunciados directamente verificables.

Los enunciados metafísicos, en el sentido que yo doy al término, quedan excluidos también por el principio empirista más antiguo de que nin-

----

* Entailment. *(N. del R.)*

gún enunciado es literalmente significativo si no describe lo que puede ser experimentado, donde el criterio de lo que puede ser experimentado es el que debe ser algo de la misma especie de lo que ha sido experimentado de hecho[7]. Pero, además de su falta de precisión, este principio empírico, a mi modo de ver, tiene el defecto de imponer una condición demasiado rigurosa en cuanto a la forma de las teorías científicas, pues parecería implicar que es ilegítimo introducir cualquier término que no designe él mismo algo observable. En cambio, el principio de verificación es más liberal a este respecto, como he tratado de mostrar, y en vista del uso que realmente se hace de las teorías científicas que el otro principio descartaría, creo que es preferible el criterio más liberal.

Mis críticos han supuesto a veces que yo considero que el principio de verificación implica que ningún enunciado puede servir de elemento de prueba para otro menos que sea parte de su significado; pero no es así. Para tomar un ejemplo sencillo, el enunciado que dice que tengo sangre en la chaqueta puede confirmar en ciertas circunstancias la hipótesis de que yo he cometido un crimen, pero que yo deba tener sangre en mi chaqueta no es parte del significado del enunciado en que se afirma que he cometido un crimen, ni, a mi entender, el principio de verificación implica que sea así. Pues un enunciado puede servir de elemento de prueba para otro, y sin embargo no expresar él mismo una condición necesaria de la verdad de ese otro enunciado, ni pertenecer a ningún conjunto de enunciados que determine un dominio (range) dentro del cual quede incluida esa condición necesaria; y solo en estos casos lleva el principio de verificación a la conclusión de que uno de los enunciados es parte del significado del otro. Así, del hecho de que solo al efectuar alguna observación puede verificarse directamente un enunciado relativo a una cosa material, se sigue, de acuerdo con el principio de verificación, que cada enunciado de este tipo contiene algún enunciado de observación como parte de su significado. Y se sigue también que aunque el carácter de generalidad de los enunciados relativos a cosas materiales pueda impedir que una serie finita de enunciados observacionales agote su sentido, no contienen nada como parte de su significado que no pueda ser representado como muchos otros enunciados observacionales que sean pertinentes para su verdad o falsedad y no formen en absoluto parte de su significado. Asimismo, una persona que afirma la existencia de una deidad puede tratar de apoyar su afirmación recurriendo a los hechos de la experiencia religiosa; pero de esto no se sigue que el significado fáctico de su enunciado esté contenido completamente en las proposiciones por medio de las cuales se describen esas experiencias religiosas. Podría, en efecto, haber otros hechos empíricos que él considerara también pertinentes; y tal vez se pueda pensar que las descripciones de estos otros hechos empíricos contienen el significado fáctico del enunciado que ha formulado con mayor propiedad que las descripciones de las experiencias religiosas. Al mismo tiempo, si se acepta el principio de verificación, debe sostenerse que el enunciado que lo expresa no tiene otro significado fáctico fuera del contenido en algunas, por lo menos, de las proposiciones empíricas pertinentes, y que si se lo interpreta de manera tal que ninguna esperiencia posible podría llegar a verificarlo, no tiene entonces ningún significado en absoluto.

Al proponer el principio de verificación como criterio de significado, no se me escapa el hecho de que la palabra "**significado**" se usa comúnmente en una gran variedad de sentidos, y no quiero negar que en algunos de estos sentidos pueda decirse con corrección que un enunciado es dignificativo aunque no sea analítico no verificable en forma empírica. Yo tendría que haber sostenido, sin embargo, que hay por lo menos un uso adecuado de la palabra "**significado**" según el cual sería incorrecto decir que un enunciado es significativo a menos que satisfaga el principio de verificación; y quizá tendenciosamente, he empleado la expresión "**significado literal**" para distinguir este uso de los otros, mientras he aplicado la expresión "**significado fáctico**" al caso de los enunciados que satisfacen mi criterio sin ser analíticos. Más aún, sugiero que solo si un enunciado es literalmente significativo, en este sentido, se lo puede llamar con propiedad verdadero o falso. De ahí que si bien quiero que el principio de verificación no se considere como una hipótesis empírica[8], sino como

---

7 *Cf. BERTRAND RUSSEL*, **The Problems of Philosophy (Los problemas de la filosofía:** *hay trad. esp.), pág. 91.* **"Toda proposición que podemos entender debe estar compuesta en su totalidad de constituyentes conocidos por nosotros".** *Y esto es lo que piensa el profesor W. T. Stace, si le entiendo correctamente, cuando habla de un* **"Principio de las especies observables".** *Véase su* **"Positivism", Mind,** *1944. Stace sostiene que el principio de verificación descansa sobre el principio de las especies observables, pero esto es un error. Es cierto que todo enunciado que sea admitido como significativo por el principio de las especies observables también es admitido como significativo por el principio de verificación, pero la recíproca no es válida.*

8 *Tanto el doctor A. C. EWING,* **"Meaninglessness", Mind,** *1937, pp. 347-364, como STACE,* **op. cit.**, *lo consideran como una hipótesis empírica.*

una definición, no se supone que sea completamente arbitrario. El que quiera puede adoptar, por cierto, un criterio de significado diferente y ofrecer de ese modo otra definición como alternativa, que puede corresponder muy bien a una de la maneras usuales de emplear el término "significado". Y si un enunciado satisface un criterio de ese tipo habrá, sin duda, algún uso correcto de la palabra "entender" de acuerdo con el cual dicho enunciado sería susceptible de ser entendido. Sin embargo, pienso que a menos que satisfaga el principio de verificación no podría ser entendido, en el sentido en el que se entienden, habitualmente, tanto las hipótesis científicas como los enunciados de sentido común. Pero debo confesar que ahora me parece poco probable que ningún metafísico ceda ante una pretensión de esta índole; y aunque todavía defendería el uso del criterio de verificabilidad como principio metodológico, comprendo que para eliminar efectivamente la metafísica es necesario respaldarlo con análisis detallados de argumentos metafísicos específicos.

EL *"A PRIORI"*

Al decir que la certeza de las proposiciones *a priori* depende del hecho de que son tautologías, utilizo el término "tautología" de manera tal que puede llamarse tautología a una proposición si es analítica; y afirmo que una proposición es analítica si es verdadera únicamente en virtud del significado de los símbolos que la componen y en consecuencia no puede ser confirmada ni refutada por ningún hecho de experiencia. Se ha sugerido,[9] es cierto, que el modo como trato las proposiciones *a priori* hace de ellas una subclase de la proposiciones empíricas, pues a veces parece que yo diera a entender que aquéllas describen la manera en que se usan ciertos símbolos, y sin duda es un hecho empírico que la gente usa los símbolos en las formas en que lo hace. Pero no es ésa la posición que quiero sostener, ni creo tampoco que estoy obligado a adoptarla. Porque, aunque afirmo que la validez de las proposiciones *a priori* dependen de ciertos hechos relativos al modo de usar las palabras, no considero que esto equivalga a decir que aquéllas describen esos hechos en el sentido en que las proposiciones empíricas pueden describir los hechos que las verifican; y en realidad sostengo que en ese sentido no describen absolutamente ningún hecho. Al mismo tiempo admiro que la utilidad de las proposiciones *a priori* se funda tanto en el hecho empírico de que ciertos símbolos se usan de cierta manera, como en el hecho empírico de que dichos símbolos se aplican a nuestra experiencia, y en el capítulo cuarto de este libro procuro mostrar por qué ocurre esto.

Así como es un error identificar las proposiciones *a priori* con las proposiciones empíricas acerca del lenguaje, también considero hoy que es un error decir que ellas mismas son reglas lingüísticas[10]. Porque además del hecho de que de ellas se puede decir con propiedad que son verdaderas, lo que no sucede con las reglas lingüísticas, en cambio, son arbitrarias. Al mismo tiempo, si son necesarias ello se debe tan solo a que se dan por supuestas las reglas lingüísticas pertinentes. Así, por ejemplo, es un hecho contingente y empírico que la palabra "anterior" se use en nuestro idioma para significar anterior, y es una regla de lenguaje arbitraria, aunque conveniente, que las palabras que designan relaciones temporales se usen transitivamente; pero, dada esta regla, la proposición que dice que, si **A** es anterior a **B** y **B** anterior a C, **A** es anterior a C, se torna una verdad necesaria. En forma similar, en el sistema de lógica de Russell y Whitehead es un hecho contingente y empírico que al signo "ɔ" se le haya dado el significado que tiene, y las reglas que gobiernan el uso de este signo son convenciones, que por sí mismas no son ni verdaderas ni falsas; pero dadas estas reglas la proposición *a priori* "q. ɔ. p. ɔ. q" es necesariamente verdadera. Por ser *a priori*, esta proposición no da ninguna información en el sentido corriente en que se puede decir que una proposición empírica proporciona información, ni prescribe por sí misma cómo ha de usarse la constante lógica "ɔ". Lo que hace aclarar el uso correcto de esta constante lógica, y es en este sentido que es informativa.

Un argumento que se ha aducido contra la doctrina de que las proposiciones *a priori* de la forma "de p se sigue q" ("p entails q") son analíticas es que es posible que una proposición se siga de otra sin que ésta la contenga como parte de su significado, porque se supone que ello no sería posible si la concepción analítica de la relación de deducibilidad (entailment) fuera correcta.[11] Pero la

9 *Por ejemplo por el profesor C. D. BROAD,* "Are there Synthetic a priori Truths", Supplementary Proceedings of the Aristotelian Society, *1940, vol. XV.*

10 *Esto contradice lo que dije en mi contribución a un simposio sobre* "Truth by Convention", Analysis, *vol 4 nos. 2 y 3; cf.* también *NORMAN MALCOLM,* Are Necessary Propositions really Verbal", Mind, *1940, pp. 189-203.*

11 *Véase A. C. EWING,* "The Linguistic Theory of a priori Propositions", Proceedings of the Aristotelian Society, *1940; cf. también Profesor G. E. MOORE,* "A Reply to My Critics", The Philosophy of G. E. Moore, *pp. 575-6, y la reseña del Profesor E. NAGEL de* The Philosophy of G. E. Moore, Mind, *1944, p. 64.*

respuesta a estos es que la cuestión de si una proposición es parte del significado de otra es ambigua. Si se dice por ejemplo como creo que haría la mayoría de los que formulan esta objeción, que q no es parte del significado de p si es posible entender p sin pensar en q, entonces evidentemente una proposición puede seguirse de otra sin estar contenida en ella como parte de su significado; porque difícilmente puede sostenerse que todo el que considere un conjunto dado de proposiciones debe tener inmediata conciencia de todo lo que de ellas se deduce. Con esto, de todos modos, se señala algo a lo cual, creo, nadie que sostenga la concepción analítica de la relación de deductibilidad quisiera oponerse; porque es generalmente aceptado que el razonamiento deductivo puede llevar a conclusiones nuevas en el sentido de que uno no las había aprehendido con anterioridad. Pero, si los que dicen que las proposiciones de la forma "de p se sigue q" son analíticas admiten eso, ¿cómo pueden decir también que si de p se deduce q el significado de q está contenido en el de p? La respuesta es que ellos utilizan un criterio de significado, sea el principio de verificación u otro, del cual se sigue que cuando de una proposición se deduce otra el significado de la segunda está contenido en el de la primera. En otras palabras, determinan el significado de una proposición considerando lo que se sigue de ella, lo cual es, a mi modo de ver, un procedimiento perfectamente legítimo.[12] Si se adopta este procedimiento, la proposición que dice que si q se deduce de p el significado de q está contenido en el de p se torna a su vez analítica, y por lo tanto no puede ser refutada por ninguno de los hechos psicológicos en que se basan quienes critican esa tesis no nos da mucha información acerca de la naturaleza de la relación de deducción, pues aunque nos autoriza a decir que las consecuencias lógicas de una proposición explican su significado, esto solo es así porque se entiende que el significado de una proposición se basa en lo que se deduce de ella.

PROPOSICIONES SOBRE EL PASADO Y SOBRE OTRAS MENTES

Al decir que las proposiciones sobre el pasado son "reglas para la predicción de aquellas experiencias 'históricas' que se dice comúnmente que las verifican" parece que yo quisiera dar a entender que de algún modo pueden traducirse mediante proposiciones acerca de experiencias presentes o futuras. Pero esto es sin duda incorrecto. Los enunciados acerca del pasado puede ser susceptibles de verificación en el sentido de que cuando se los pone en conjunción con otras premisas de un tipo apropiado, de aquellos pueden deducirse enunciados de observación que no se siguen de estas otras premisas solas; pero no creo que la verdad de ningún enunciado acerca del pasado requiera como condición necesaria la verdad de ningún enunciado sin embargo que las proposiciones relativas al pasado no puedan analizarse en términos fenoménicos, porque se puede considerar que de ellas se deduce que, si se hubiesen cumplido determinadas condiciones, habrían tenido lugar determinadas observaciones. Pero el inconveniente es que estas condiciones no se pueden cumplir nunca, porque requieren que el observador ocupe una posición temporal que, *ex hypothesi* no puede ocupar. Esta dificultad, sin embargo, no contituye una peculiaridad de las proposiciones acerca del pasado porque en el caso de los condicionales no cumplidos acerca del presente ocurre también que sus prótasis no pueden satisfacerse de hecho ya que requieren que el observador ocupe una posición especial diferente de la que realmente ocupa. Pero como he observado en otra parte,[13] así como es un hecho contingente que una persona ocupe en un momento dado una determinada posición en el espacio, también es un hecho contingente que dicha persona esté viviendo en determinado tiempo. Y de esto concluyo que si se justifica que digamos que acontecimientos lejanos en el espacio son, en principio, observables, lo mismo puede decirse de los acontecimientos que están situados en el pasado.

En cuanto a las experiencias ajenas, confieso que no estoy seguro de que la explicación proporcionada en este libro sea correcta; pero tampoco estoy convencido de que no lo sea. En otro trabajo he sostenido que, como es un hecho contingente que una experiencia pertenezca a la serie que constituye una persona determinada y no a otra serie que constituye otra persona, hay un sentido en que "no es lógicamente inconcebible que yo pueda tener una experiencia que pertenezca de hecho a otra persona"; y de esto infería que, después de todo, el uso del "argumento por analogía" podría resultar justificado.[14] Pero más recientemente he llegado a pensar que este razonamiento es muy dudoso. Pues si bien es posible imaginar circunstancias en que podríamos haber juzgado conveniente decir que dos personas distintas tenían la misma apariencia, el hecho es que, de acuerdo con nuestro uso actual, constituye una proposición necesaria la afirmación de que no la tienen; y siendo así,

---

12 *Cf.* NORMAN MALCOLM, "The Nature of Entailment", Mind, 1940, pp. 333-47.

13 The Foundations of Empirical Knowledge, *pág. 167; cf. también G. RYLE*, "Unverifiability by Me", Analysis, vol. 4, No. 1.

14 The Foundations of Empirical Knowledge, *pp. 168-170.*

me temo que el argumento por analogía sigue expuesto a las objeciones que contra él se han aducido en este libro. En consecuencia, me inclino a volver a una interpretación "conductista" de las proposiciones sobre las experiencias de otras personas. Pero confieso que tal interpretación tiene un aspecto de paradoja que me impide estar completamente seguro que sea verdadera.[15]

LA TEORIA EMOTIVA DE LOS VALORES

La teoría emotiva de los valores, que se desarrolla en el capítulo sexto de este libro, ha provocado una gran cantidad de críticas; pero observo que estas críticas están dirigidas con mayor frecuencia contra los principios positivistas de los cuales se ha supuesto que depende, que contra la teoría misma.[16] Ahora bien, no niego que al presentar esta teoría me interesaba afirmar la coherencia general de mi posición; pero no es la única teoría ética que hubiera satisfecho este requisito, ni implica realmente ninguno de los enunciados no éticos que forman el resto de mi argumentación. Por consiguiente, aunque se lograra demostrar que estos otros enunciados no son válidos, ello no constituiría por sí solo una refutación del análisis emotivo de los juicios éticos; y por mi parte creo que este análisis es válido por sí mismo.

Una vez dicho esto, debo reconocer que la teoría se presenta aquí en forma muy sumaria, y que es necesario reforzarla con una análisis de ejemplos de juicios éticos más detallados que el que intenté hacer.[17] Así, entre otras cosas, yo no logré dejar bien en claro que los objetos comunes de aprobación o desaprobación moral no son tanto acciones particulares cuanto clases de acciones, con lo cual quiero decir que si una acción se clasifica como justa o equivocada, buena o mala, según el caso, es porque se la piensa como una acción de cierto tipo. Y ese punto me parece importante, porque creo que lo que aparenta ser un juicio ético es muy a menudo una clasificación fáctica de una acción como perteneciente a alguna clase de acciones que suscita habitualmente determinada actitud moral en quien habla. Así, cuando un utilitarista convencido dice que una acción es justa, puede querer significar simplemente que tiende a promover la felicidad general, —o más probablemente, que es el tipo de acción que tiende a promover la felicidad general—, y en ese caso la validez de su afimación se convierte en una cuestión empírica. En forma similar, una persona cuyas opiniones éticas se fundan en sus convicciones religiosas puede querer realmente, al llamar buena o mala a una acción, que es el tipo de acción que prescribe o prohibe alguna autoridad eclesiástica; y esto también se puede verificar empíricamente. Ahora bien, en estos casos las palabras por medio de las cuales se expresa el enunciado fáctico son las mismas que se usarían para expresar un enunciado normativo; lo cual puede explicar, hasta cierto punto, por qué enunciados que se reconocen como normativos se consideran a menudo, sin embargo, como fácticos. Además, un gran número de enunciados éticos contiene, como elemento fáctico, alguna descripción de la acción o situación a la cual se está aplicando el término ético en cuestión. Pero aunque puede haber cierto número de casos en que este término ético debe entenderse a su vez como descriptivo, no creo que sea siempre así. Creo que hay muchos enunciados en que un término ético se usa en forma puramente normativa, y la teoría emotiva de la ética se quiere aplicar a enunciados de esta clase.

A la objeción de que si la teoría emotiva fuera correcta sería imposible que una persona contradijera a otra en una cuestión de valor, se responde en este libro diciendo que las que parecen ser disputas sobre cuestiones de valor son realmente disputas sobre cuestiones de hecho. Pero yo hubiera debido aclarar que de esto no se sigue que dos personas no puedan disentir de modo significativo acerca de una cuestión de valores, o que sea inútil que traten de convencerse mutuamente. Pues, en efecto, el examen de cualquier disputa sobre una cuestión de gustos enseñará que puede haber desacuerdo sin contradicción formal, y que para modificar las opiniones de otra persona, en el sentido de lograr que cambie de actitud, no es necesario contradecir nada de lo que afirma. Así, si se desea influir en otra persona, de modo que sus sentimientos sobre una cuestión determinada lleguen a coincidir con los de uno mismo, hay varias maneras de proceder. Se puede, por ejemplo, hacerle notar

---

15 *Mi confianza en ello ha aumentado en cierta medida por la interesante serie de artículos de JOHN WISDOM sobre* "Other Minds", Mind, *1940-3. Pero no estoy seguro de que éste sea el efecto que él se proponía producir.*

16 *Cf. Sir W. DAVID ROSS,* The Foundations of Ethics, *pp. 30-41.*

17 *Entiendo que esta deficiencia ha sido remediada por C. L. STEVENSON en su libro* Ethics and Language, *pero el libro ha sido publicado en América y todavía no he podido conseguirlo. Hay una reseña de AUSTIN DUNCAN — JONES en* Mind, *octubre de 1945, y una buena indicación del tipo de argumentacion de Stevenson puede encontrarse en sus artículos* "The Emotive Meaning of Ethical Terms", Mind, 1937, "Ethical Judgements and Avoidability", Mind, 1938, y "Persuasive Definitions", Mind, 1938.

ciertos hechos que suponemos no ha tenido en cuenta; y, como ya he advertido, creo que mucho de lo que pasa por discusión ética es un proceder de este tipo. No obstante, también es posible influir en otras personas mediante un lenguaje emotivo, adecuadamente elegido; y esto constituye la justificación práctica del uso de expresiones normativas de valor. Al mismo tiempo, debe admitirse que si la otra persona persiste en mantener su actitud contraria, sin discutir sin embargo ninguno de los hechos pertinentes, se llega a un punto en el cual la discusión no puede seguir adelante. Y en este caso no tiene sentido preguntar cuál de las opiniones en conflicto es verdadera, pues, como la expresión de un juicio de valor no es una proposición, no se plantea aquí la cuestión de la verdad o falsedad.

LA NATURALEZA DEL ANALISIS FILOSOFICO

Al mencionar la teoría de las descripciones de Bertrand Russell como un ejemplo de análisis filosófico cometí, lamentablemente, un error en mi exposición de la teoría. En efecto habiendo tomado el conocido ejemplo de "El autor de Waverley era escocés", dije que era equivalente a: *"Una persona, y solo una persona, escribió* Waverley, *y esa persona era escocesa"*. Pero, como hizo notar la profesora Stebbing en su reseña de este libro, *"si la palabra* 'esa' *está usada en forma referencial, entonces* 'esa persona era escocesa' *equivale a todo el original"*, y si está usada demostrativamente, entonces la expresión definidora "no es una traducción del original".[18] La versión que da a veces el mismo Russell[19] es que "El autor de Waverley", "A lo sumo una persona escribió Waverley" y "Quienquiera escribió Waverley era escocés". Sin embargo, el profesor Moore señaló[20] que si las palabras "quienquiera escribió Waverley" se entienden "en la forma más natural", la primera de esas proposiciones es superflua, pues sostiene que parte de lo que quería significar de ordinario al decir que quienquiera escribió Waverley era escocés es que alguien en efecto escribió Waverley. Moore sugiere, en consecuencia, que la proposición que Russell quería expresar con las palabras "quienquiera escribió Waverley era escocés" es "una proposición que se puede expresar más claramente con las palabras 'Nunca hubo una persona que escribió Waverley y que no fuera escocesa'". Aun así, Moore no cree que la traducción propuesta sea correcta, pues aduce que decir que alguien es el autor de una obra no implica decir que él la escribió, porque si él la hubiera redactado sin ponerla materialmente por escrito se lo podría llamar aun, con propiedad, su autor. Russell ha replicado a esta objeción expresando que era "la inevitable vaguedad y ambigüedad de todo lenguaje usado para fines cotidianos" lo que lo había llevado a emplear un lenguaje simbólico artificial en los *Principia Mathematica* y que toda su teoría de las descripciones consiste en las definiciones dada en *Principia Mathematica.*[21] Sin embargo, creo que al decir esto Russell es injusto consigo mismo, ya que a mi parecer, uno de los grandes méritos de su teoría de las descripciones es que arroja luz sobre el uso de una determinada clase de expresiones del habla corriente, cosa que tiene importancia filosófica. En efecto, al poner de manifiesto que expresiones como "el actual rey de Francia" no funcionan como nombres, la teoría revela la falacia que ha llevado a los filósofos a creer en "entidades subsistentes". Por eso, aunque resulta desafortunado que el ejemplo que se elige más a menudo para ilustrar la teoría contenga una ligera inexactitud, no creo que esto afecte seriamente su valor, incluso con respecto a su aplicación al lenguaje cotidiano. Como señalo es este libro, en efecto, el análisis de "El autor de Waverley era escocés" no tenía por objeto precisamente lograr una traducción exacta de esta sentencia en particular, sino elucidar el uso de toda una clase de expresiones, de la cual "el autor de Waverley" es tan solo un ejemplo típico.

Un error más serio que mi mala interpretación de "El autor de Waverley era escocés" fue mi afirmación de que el análisis filosófico consistía principalmente en proporcionar "definiciones en el uso". Es cierto que lo que yo escribo como análisis filosófico consiste en gran medida en exhibir la relación entre diferentes tipos de proposiciones;[22] pero los casos en que este procedimiento da realmente por resultado un conjunto de definiciones contituyen la excepción antes que la regla. Podría pensarse, por ejemplo, que la solución del problema de mostrar cómo se relacionan los enunciados sobre cosas materiales con los enunciados de observación, en lo cual consiste en sus-

---

18 Mind, *1936, p. 358.*

19 *Por ejemplo en su* Introduction to Mathematical Philosophy, *pp. 172-80 (trad. esp.:* Introducción a la filosofía matemática, *Buenos Aires, Losada, 1945; también en* Obras Escogidas, *Madrid, Aguilar, 1956).*

20 *En un artículo sobre* "Russell's Theory of Descriptiones", The Philosophy of Bertrand Russell, *véase especialmente pp. 179-89.*

21 "Reply to Criticisms", The Philosophy of Bertrand Russell, *p. 690.*

22 *G. RYLE,* Philosophical Arguments, *Clase inaugural dictada en la Universidad de Oxford, 1945.*

tancia el problema tradicional de la percepción, requiere que se indique un método para traducir los enunciados sobre cosas materiales por enunciados observacionales, y proporcionar de este modo lo que podría considerarse como una definición de una cosa material. Pero, de hecho, esto es imposible, pues como ya he hecho notar ningún conjunto finito de enunciados observacionales equivale jamás a un enunciado sobre una cosa material. Lo que se puede hacer, sin embargo, es construir un esquema que muestre qué tipo de relaciones entre contenidos sensibles deben darse para que sea verdad, en cualquier caso dado, que existe una cosa material; y si bien no puede decirse que este procedimiento proporcione estrictamente una definición, tiene por cierto el efecto de mostrar cómo se relacionan entre sí esos dos tipos de enunciados.[23] De manera similar, en el campo de la filosofía política probablemente no se pueda traducir los enunciados de nivel político a enunciados acerca de personas individuales; pues, aunque lo que se dice de un Estado, por ejemplo, ha de ser verificado únicamente por el comportamiento de ciertos individuos, un enunciado de esa índole es por lo general indefinido en forma tal que impide que ningún conjunto particular de enunciados referentes al comportamiento de individuos sea exactamente equivalente a él. Pero también en este caso es posible indicar qué tipos de relaciones deben darse entre personas individuales para que los enunciados políticos de que se trata sean verdaderos: por eso, aunque no se obtengan verdaderas definiciones, el significado de los enunciados políticos resulta apropiadamente esclarecido.

En casos así se llega en verdad a algo que se acerca a una definición en el uso; pero hay otros casos de análisis filosófico en los que ni se da ni se busca nada que se aproxime siquiera a una definición. Así, por ejemplo, cuando el profesor Moore sugiere que decir que *"la existencia no es un predicado"* puede ser una manera de decir que *"hay una diferencia muy importante entre la forma en que se usa* 'existen' *en una sentencia como* 'Los tigres mansos existen', *y la forma en que se usa* 'braman' *en* 'Los tigres mansos braman'", no desarrolla su afirmación dando reglas para la traducción de un conjunto de sentencias por otro. Lo que hace es advertir que tiene sentido decir "Todos los tigres mansos braman" o "La mayoría de los tigres mansos braman", pero sería un sinsentido decir "Todos los tigres mansos existen" o "La mayoría de los tigres mansos existen".[24] Esta puede parecer una observación algo trivial, pero de hecho resulta filosóficamente esclarecedora. Pues es precisamente la suposición de que la existencia es un predicado lo que da plausibilidad al "argumento ontológico"; y el argumento ontológico se considera como una demostración de la existencia de Dios. Por consiguiente, señalando una peculiaridad en el uso del término "existir". Moore nos ayuda a evitar una seria falacia; de modo que aunque su procedimiento es diferente del que sigue Russell en su teoría de las descripciones, tiende a lograr igual finalidad filosófica.[25]

Yo afirmo en este libro que no es de incumbencia de la filosofía justificar nuestras creencias científicas o de sentido común, pues su validez es asunto de carácter empírico que no se puede decidir mediante procedimientos *a priori*. Pero la cuestión de qué es lo que constituye dicha justificación es filosófica, como lo muestra la existencia del "problema de la inducción". Tampoco en este caso se requiere necesariamente una definición. En efecto, aunque creo que los problemas vinculados con la inducción pueden reducirse a la cuestión de qué es lo que se quiere decir cuando se afirma que una proposición constituye un buen elemento de prueba (evidence) para otra, dudo que la manera de resolverla sea construir una definición formal de "elemento de prueba". Lo que hace falta ante todo, según pienso, es un análisis del método científico, y aunque podría ser posible expresar los resultados de este análisis en forma de difiniciones, ello no representaría un logro de importancia primordial. Y puedo agregar aquí que la reducción de la filosofía al análisis no es necesariamente incompatible con la opinión de que su función es la de poner en claro "los presupuestos de la ciencia". Pues si hay tales presupuestos seguramente se puede demostrar que están implicados lógicamente en las aplicaciones del método científico o en el uso de ciertos términos científicos.

---

23 *Véase* The Foundations of Empirical Knowledge, *pp 243-263; y R. B. BRAITHWAITE*, "Propositions about Material Objects", Proceedings of the Aristotelian Society, *vol. XXXVIII.*

24 *G. E. MOORE*, "Is existence a Predicate?" Supplementary Proceedings of the Aristotelian Society, *1936. He usado el mismo ejemplo en mi artículo sobre* "Does Philosophy analyse Common Sense?", *simposio con A. E. DUNCAN–JONES*, Supplementary Proceedings of the Aristotelian Society, *1937.*

25 *No quiero significar que al mismo Moore le interesara solamente, o siquiera como cosa principal, reclutar el argumento ontológico. Pero creo que su razonamiento logra hacerlo, en efecto, aunque no sea lo único que consigue. Del mismo modo, la* "teoría de las descripciones" *de Russell tiene otros usos además del de librarnos de las* "entidades subsistentes".

Los positivistas de la escuela de Viena solían decir que la filosofía no tiene por función ofrecer un conjunto especial de proposiciones "filosóficas" sino de esclarecer otras proposiciones, y esta afirmación, cuando menos, posee el mérito de dejar establecido que la filosofía no es una fuente de verdad especulativa. Hoy pienso, sin embargo, que es incorrecto decir que no existen proposiciones filosóficas, ya que las proposiciones expresadas en un libro como éste, sean verdaderas o falsas, están incluidas ciertamente en una categoría especial; y como constituyen el tipo de proposiciones que afirman o niegan los filósofos, no veo por qué no se las habría de llamar filosóficas. Decir que, en algún sentido, son proposiciones relativas al uso de las palabras creo que es correcto, pero también inadecuado; porque sin duda no todos los enunciados que se refieren al uso de las palabras son filosóficas.[26] También un lexicógrafo, por ejemplo, procura dar información sobre el uso de las palabras, pero, como he tratado de señalar, el filósofo difiere de él porque no se ocupa del uso de expresiones particulares, sino de clases de expresiones; y mientras las proposiciones del lexicógrafo son empíricas, las proposiciones filosóficas si son verdaderas, por lo general son analíticas.[27] Por lo demás, no puedo hallar mejor manera de explicar mi concepto de la filosofía que remitiéndome a ejemplos; y el contenido de este libro constituye uno de tales ejemplos.

A. J. AYER

---

26 *Véase* "Does Philosophy analyse Common Sense?" *y el artículo de DUNCAN–JONES sobre el mismo tema en* Supplementary Proceedings of the Aritotelian Society, *1937; cf. también JOHN WISDOM,* "Metaphysics and Verification", Mind, *1938, y* "Philosophy Anxiety and Novelty", Mind, *1944.*

27 *He utilizado la expresión restrictiva* "por lo general" *porque creo que algunas proposiciones empíricas, tales como las que se encuentran en las historias de la filosofía, pueden considerarse como filosóficas. Y los filósofos emplean proposiciones empíricas como ejemplos, para servir fines filosóficos. Pero, en cuanto no sean meramente históricas, creo que las verdades que pueden descubrirse con métodos filosóficos son analíticas. Al mismo tiempo tengo que agregar que, como me lo ha señalado el Profesor Ryle, la tarea del filósofo consiste en* 'resolver enigmas" *que en descubrir verdades.*

LA ACCION HUMANA
Tratado de Economía

LUDWING VON MISES
(1881 – 1973)



II. PROBLEMAS EPISTEMOLOGICOS QUE SUSCITAN LAS CIENCIAS REFERENTES A LA ACCION HUMANA

1. Praxeología e historia.

Las ciencias de la acción humana divídense en dos ramas principales: la de la praxeología y la de la historia.

La historia recoge y ordena sistemáticamente todas las realidades engendradas por la acción humana. Se ocupa del contenido concreto de la actuación del hombre. Examina las empresas humanas en su infinita multiplicidad y variedad, así como las actuaciones individuales en todos sus aspectos accidentales, especiales y particulares. Analiza las motivaciones que impulsaron a los hombres a actuar y las consecuencias provocadas por tal proceder. Abarca toda manifestación de actividad humana. Hay historia general y, también, historia de sucesos particulares. Existe historia de la actuación política y militar, historia de las ideas y de la filosofía, historia económica, historia de las diversas técnicas, de la literatura, del arte y de la ciencia, de la religión, de las costumbres y de los usos tradicionales, así como de múltiples otros aspectos de la vida humana. Gozan de sustancialidad la etnología y la antropología, con independencia de la biología, y también la psicología, separada de la fisiología, la epistemología o la filosofía. Lo mismo sucede con la lingüística, disciplina independiente de la lógica y la fisiología fonetica.[1]

Para todas las ciencias históricas, el pasado constituye el objeto fundamental de su estudio. No nos ilustran estas disciplinas con enseñanzas que puedan aplicarse a la totalidad de la humana actividad, es decir, a la acción futura también. El conocimiento histórico hace al hombre sabio y prudente. Ahora bien, la ciencia histórica, por sí sola, no proporciona saber ni pericia alguna que resulte útil para abordar ningún supuesto individualizado.

Las ciencias naturales, igualmente, se ocupan de hechos ya pasados. Todo conocimiento experimental alude a realidades anteriormente experimentadas; no es posible el experimentar un acontecimiento futuro. Ahora bien, aquellos conocimientos, a los que las ciencias naturales deben todos sus triunfos, son fruto de la experimentación, merced a la cual cabe examinar aisladamente cada una de las circunstancias capaces de provocar el fenómeno que interese. Los conocimientos que, de esta suerte, es posible reunir pueden ser luego utilizados para el razonamiento inductivo, una de las formas de raciocinio, la cual, en la práctica,

---

1 *La historia económica, la economía descriptiva y la estadística económica no son, desde luego, más que la historia. El término* sociología *empléase con doble significado. La sociología descriptiva ocúpase de aquellos acaecimientos humanos de índole histórica cuyo examen no aborda la economía descriptiva; hasta cierto punto, viene a invadir el campo de la etnología y la antropología. La sociología general. por su lado, examina la experiencia histórica con un criterio más universal que el adoptado por las demás ramas de la historia. Así, la historia propiamente dicha se interesará por una ciudad, o por las diversas ciudades correspondientes a una cierta época, o por una nación individualizada, o por determinada área geográfica. Sin embargo, MAX WEBER, en su tratado fundamental* (Wirtschaft und Gesellschaft, *pags. 513-600; Tübingen, 1922), aborda el estudio de la ciudad en general, es decir, examina toda la experiencia histórica atinente a la ciudad, sin limitarse a ningún específico período histórico, zona geográfica, pueblo, nación, raza o civilización.*

ha demostrado su eficacia, si bien la procedencia epistemológica de la misma queda todavía por atestiguar.

Los conocimientos que las ciencias de la acción humana manejan aluden siempre a fenómenos complejos. En el campo de la acción humana no es posible recurrir a ningún experimento de laboratorio. Nunca cabe ponderar aisladamente la mutación de uno de los elementos concurrentes, presuponiendo incambiadas todas las demás circunstancias del caso. La percepción histórica, por cuanto se refiere siempre a fenómenos complejos, nunca nos brinda conocimiento, en el sentido en que las ciencias naturales emplean este término, designando con él realidades individualizadas, comprobadas de modo experimental. La ilustración proporcionada por el conocimiento histórico no sirve para estructurar teorías ni para predecir el futuro. Toda realidad histórica puede ser objeto de interpretaciones varias y, de hecho, viene siendo interpretada de los modos más diversos.

Los postulados del positivismo y afines escuelas metafísicas resultan, por tanto, falsos. No es posible conformar las ciencias de la acción humana con la metodología de la física y de las demás ciencias naturales. Las teorías referentes a la conducta humana y a las realidades sociales no pueden ser deducidas *a posteriori*. La historia no puede ni probar ni refutar ninguna afirmación de valor general como lo hacen las ciencias naturales, las cuales aceptan o rechazan las hipótesis según coincidan o no con la experimentación. No es posible, en aquel terreno, comprobar experimentalmente la veracidad o la falsedad de ningún aserto de índole general.

Los fenómenos complejos, engendrados por la concurrencia de diversas relaciones causales no permiten evidenciar la certeza o el error de teoría alguna. Antes al contrario, esos fenómenos sólo devienen inteligibles interpretándolos a la luz de teorías previa e independientemente deducidas. En el ámbito de los fenómenos naturales la interpretación de los acontecimientos, forzosamente, ha de conformar con aquellas teorías cuya procedencia atestiguara la experimentación. En el terreno de los hechos históricos no existen restricciones de la aludida índole. Cabe formular las más arbitrarias explicaciones. Nunca ha arredrado a la mente humana el recurrir a imaginarias teorías *ad hoc*, carentes de toda justificación lógica, para explicar cualquier realidad cuya causalidad el sujeto era incapaz de advertir.

Pero, en la esfera de la historia, la praxeología viene a imponer a la interpretación de los hechos restricciones semejantes a las que las teorías experimentales contrastadas imponen cuando se trata de interpretar y aclarar específicas realidades de orden físico, químico o fisiológico. La praxeología no es una ciencia de índole histórica, sino de carácter teórico y sistemático. Constituye su objeto la acción humana como tal, con independencia de las circunstancias ambientales, accidentales o específicas que puedan adornar individualizadas actuaciones. Sus enseñanzas son de orden puramente formal y general, ajenas al contenido material y a las condiciones peculiares del caso de que se trate. Aspira a estructurar teorías que resulten válidas en cualquier caso en el que efectivamente concurran aquellas circunstancias implícitas en sus supuestos y construcciones. Sus asertos y proposiciones no derivan del conocimiento experimental. Como los de la lógica y la matemática, son de índole apriorística. La veracidad o falsedad de los mismos no puede ser contrastada mendiante recurrir a acontecimientos ni experiencias. Se trata de antecedentes, tanto lógica como cronológicamente considerados, de toda comprensión de la realidad histórica. Constituyen obligado presupuesto para la aprehensión intelectual de los sucesos históricos. Sin su concurso, los acontecimientos se presentan ante el hombre en caleidoscópica diversidad e ininteligible desorden.

2. El carácter formal y apriorístico de la praxeología.

Se ha puesto de moda una tendencia filosófica que pretende negar la posibilidad de todo conocimiento *a priori*. El saber humano, asegúrase, deriva íntegramente de la experiencia. Tal actitud deviene comprensible mientras se la considere reacción, si bien exagerada, contra algunas aberraciones teológicas y cierta equivocada filosofía de la historia y de la naturaleza. La metafísica pretendía averiguar, de modo intuitivo, las normas morales, el sentido de la evolución histórica, las cualidades del alma y de la materia y las leyes rectoras del mundo físico, químico y fisiológico. En alambicadas especulaciones, alegremente volvíase la espalda a la realidad evidente. Convencidos estaban tales pensadores de que, sin recurrir a la experiencia. sólo mediante el raciocinio, cabía explicarlo todo y descifrar los enigmas más abstrusos.

Las modernas ciencias naturales deben sus éxitos a la observación y a la experimentación. No ca-

be dudar de la procedencia del empirismo y el pragmatismo cuando de las ciencias naturales se trata. Ahora bien, no es menos cierto que tales idearios gravemente yerran al pretender recusar todo conocimiento *a priori* y suponer que la lógica, la matemática y la praxeología deben ser consideradas también como disciplinas empíricas y experimentales.

Por lo que a la praxeología atañe, los errores en que los filósofos inciden vienen engendrados por su total desconocimiento de la ciencia económica[2] e incluso, a veces, por su inaudita ignorancia de la historia. Para el filósofo, el estudio de los problemas filosóficos constituye noble y sublime vocación, situada muy por encima de aquellas otras ocupaciones mediante las que el hombre persigue el lucro y el provecho propio. Contraría al eximio profesor el advertir que sus filosofías le sirven de medio de vida; le repugna la idea de que se gana el sustento análogamente a como lo hace el artesano o el labriego. Las cuestiones dinerarias constituyen temas groseros y no debe el filósofo, dedicado a investigar trascendentes cuestiones atinentes a la verdad absoluta y a los eternos valores, envilecer con tales preocupaciones. Escrito alguno de ningún filósofo contemporáneo permite suponer tenga su autor el menor conocimiento de las más elementales verdades económicas.

No debe confudirse el problema referente a si existen o no presupuestos apriorísticos del pensar —es decir, obligadas e ineludibles condiciones intelectuales del pensamiento, previas a toda idea o percepción— con el problema de la evolución sufrida por el hombre hasta adquirir su capacidad mental típicamente humana. El hombre desciende de antepasados de condición no humana, los cuales carecían de esa aludida capacidad. Ahora bien, tales antecesores gozaban de una cierta potencialidad, gracias a la cual y previa una secular evolución, pudo elevarse el hombre a la condición de ser racional. Prodújose dicha transformación mediante influjos ambientales que afectaron a generación tras generación. Deducen de lo anterior los partidarios del empirismo filosófico que el raciocinio se basa en la experimentación y es consecuencia de la adaptación del hombre a las condiciones de su medio ambiente.

Este pensamiento, lógicamente, implica afirmar que el hombre fue pasando por etapas sucesivas, desde la condición de nuestros prehumanos antecesores hasta llegar a la de *homo sapiens*. Hubo seres que, si bien no gozaban aún de la facultad humana de raciocinar, disfrutaban ya de aquellos rudimentarios elementos en que se basa el razonar. Su mentalidad no era todavía lógica, sino prelógica (o, más bien, imperfectamente lógica). Esos endebles mecanismos lógicos, poco a poco, progresaron, pasando de la etapa prelógica a la de la verdadera lógica. La razón, la inteligencia y la lógica constituyen, por tanto, fenómenos históricos. Cabría escribir la historia de la lógica como se puede escribir la de las diferentes técnicas. No hay razón alguna para suponer que nuestra lógica sea la fase última y definitiva de la evolución intelectual. La lógica humana no es más que una etapa en el camino que conduce desde el prehumano estado ilógico a la lógica sobrehumana. La razón y la mente, las armas más eficaces con que el hombre cuenta en su lucha por la existencia, hállanse inmersas en el continuo devenir de los fenómenos zoológicos. No son ni eternas, ni inmutables: son puramente transitorias.

Es más, resulta manifiesto que todo individuo, a lo largo de su personal desarrollo evolutivo, no sólo rehace aquel proceso fisiológico que desde la simple célula desemboca en el organismo mamífero, sumamente complejo, sino también el proceso espiritual, que de la existencia puramente vegetativa y animal conduce a la mentalidad racional. Tal transformación no queda perfeccionada durante la vida intrauterina, sino que se completa más tarde, a medida que, paso a paso, va despertándose a la vida consciente. De esta suerte, resulta que el ser humano, durante sus primeros años, partiendo de oscuros fondos, rehace los diversos estadios recorridos por la evolución lógica de la mente humana.

Por otra parte, está el caso de los animales. Advertimos plenamente el insalvable abismo que separa los procesos racionales de la mente humana de las reacciones cerebrales y nerviosas de los brutos. Sin embargo, al tiempo, creemos percibir en las bestias la existencia de fuerzas que desesperadamente pugnan por alcanzar la luz intelectiva. El mundo animal se nos antoja oscura cárcel, cuyos prisioneros anhelaran fervientemente liberarse de su fatal condena a la noche eterna y al auto-

2 *Pocos filósofos habrán gozado de un dominio más universal de las distintas ramas del saber moderno que Bergson. Y, sin embargo, una observación casual, en su último y gran libro, evidencia que Bergson ignoraba por completo el teorema fundamental en que se basa la moderna teoría del valor y del intercambio. Hablando de este último, dice* "l'on ne peut le pratiquer sans s'être demandé si les deux objets échangés sont bien de même valeur, c'est-à-dire échangeables contre un même troisième". Les Deux Sources de la morale et de la religion, *pág. 68. París, 1932.*

matismo inexorable, Nos dan pena porque también nosotros nos hallamos en análoga situación, luchando siempre con la inexorable limitación de nuestro aparato intelectivo, en vano esfuerzo por alcanzar el inasequible conocimiento perfecto.

Pero el problema apriorístico, antes aludido, es de distinto carácter. No se trata ahora de determinar cómo apareció el raciocinio y la conciencia. El tema que no ocupa alude al carácter constituido y obligado de la estructura lógica de la mente humana.

Las ilaciones lógicas fundamentales no pueden ser objeto de demostración ni de refutación. El pretender demostrar su certeza obliga a presuponer su validez. Imposible resulta el evidenciarlas a quien, por sí solo, no las advierta. Es vano todo intento de precisarlas recurriendo a las conocidas reglas de definir. Estamos ante proposiciones de carácter primario, obligado antecedente de toda definición, nominal o real. Se trata de categorías primordiales, que no pueden ser objeto de análisis. Incapaz es la mente humana de concebir otras categorías lógicas diferentes. Para el hombre resultan imprescindibles e insoslayables, aun cuando a una mente sobrehumana pudieran merecer otra conceptuación. Integran los ineludibles presupuestos del conocimiento, de la comprensión y de la percepción.

Las aludidas categorías e ilaciones constituyen, asimismo, presupuestos obligados de la memoria. Las ciencias naturales tienden a explicar la memoria como una manifestación específica de otro fenómeno más general. El organismo vivo queda indeleblemente estigmatizado por todo estímulo recibido y la propia materia inorgánica actual no es más que el resultado de todos los influjos que sobre ella actuaron. Nuestro universo es fruto del pasado. Por tanto, cabe decir, en un cierto sentido metafórico, que la estructura geológica del globo guarda memoria de todas las anteriores influencias cósmicas, así como que el cuerpo humano es el resultante de la ejecutoria y vicisitudes del propio interesado y sus antepasados. Ahora bien, la memoria nada tiene que ver con esa unidad estructural y esa continuidad de la evolución cósmica. Se trata de un fenómeno de conciencia, condicionado consecuentemente, por el *a priori* lógico. Sorpréndese los psicólogos ante el hecho de que el hombre nada recuerde de su vida embrionaria o de lactante. Freud intentó explicar esa ausencia recordatoria, aludiendo a la subconsciente supresión de indeseadas memorias. La verdad es que en los estados de inconsciencia nada hay que pueda recordarse. Ni los reflejos inconscientes ni las simples reacciones fisiológicas pueden ser objeto de recuerdo, ya se trate de adultos o niños. Sólo los estados conscientes pueden ser recordados.

La mente humana no es una **tabula rasa** sobre la que los hechos externos graban su propia historia. Antes al contrario, goza de medios propios para aprehender la realidad. El hombre fraguó esas armas, es decir, plasmó la estructura lógica de su propia mente a lo largo de un dilatado desarrollo evolutivo que, partiendo de las amebas, llega hasta la presente condición humana. Ahora bien, esos instrumentos mentales son lógicamente anteriores a todo conocimiento.

El hombre no es sólo un animal íntegramente estructurado por aquellos estímulos que fatalmente determinan las circunstancias de su vida; también es un ser que actúa. Ya la categoría de acción es antecedente lógico de cualquier acto determinado.

El que el hombre carezca de capacidad creadora bastante para concebir categorías disconformes con las ilaciones lógicas fundamentales y con los principios de la causalidad y la teleología, impone lo que cabe denominar **apriorismo metodológico**.

A diario, con nuestra conducta, atestiguamos la inmutabilidad y universalidad de las categorías del pensamiento y de la acción. Quien se dirige a sus semejantes para informarles o convencerles, para inquirir o contestar interrogantes, se ampara, al proceder de tal suerte, en algo común a todos los hombres: la estructura lógica de la razón humana. La idea de que A pudiera ser, al mismo tiempo, no A, o el que preferir A a B equivaliera a preferir B a A, es para la mente humana inconcebible y absurdo. Nos resultaría incomprensible todo razonamiento prelógico o metalógico. Somos incapaces de concebir un mundo sin causalidad ni teleología.

No interesa al hombre determinar si, fuera de aquella esfera accesible a su inteligencia, existen o no otras en las cuales se opere de un modo categóricamente distinto a como funciona el pensamiento y la acción humana. Ningún conocimiento, procedente de tales mundos, tiene acceso a nuestra mente. Vano es inquirir si las cosas, en sí, son distintas de como a nosotros nos parecen; si existen universos inaccesibles e ideas imposibles de comprender. Esos problemas desbordan nuestra capacidad cognoscitiva. El conocimiento humano vie-

ne condicionado por la estructura de nuestra mente. Si, como objeto principal de investigación, se elige la acción humana, ello equivale a contraer, por fuerza, el estudio a las categorías de acción conformes con la mente humana, aquellas que implican la proyección de ésta sobre el mundo externo de la evolución y el cambio. Todos los teoremas que la praxeología formula aluden exclusivamente a las indicadas categorías de acción y sólo tienen validez dentro de la órbita en la que aquellas categorías operan. Dichos pronunciamientos en modo alguno pretenden ilustrarnos acerca de mundos y situaciones impensables e inimaginables.

De ahí que la praxeología merezca el calificativo de humana en un doble sentido. En efecto, lo es, por cuanto sus teoremas, en el ámbito de sus correspondientes presupuestos, aspiran a tener validez universal, en relación con toda actuación humana. Y también lo es en razón a que sólo por la acción humana se interesa, desentendiéndose de las acciones que carezcan de tal condición, ya sean subhumanas o sobrehumanas.

LA SUPUESTA HETEROGENEIDAD LOGICA DEL HOMBRE PRIMITIVO

Constituye error bastante generalizado el suponer que los escritos de Lucien Lévy-Bruhl abogan en favor de aquella doctrina según la cual la estructura lógica de la mente de los hombres primitivos fue y sigue siendo categóricamente diferente a la del hombre civilizado. Antes al contrario, las conclusiones a que Lévy-Bruhl llega, después de analizar cuidadosamente todo el material etnológico disponible, proclaman de modo indubitado que las ilaciones lógicas fundamentales y las categorías de pensamiento y de acción operan lo mismo en la actividad intelectual del salvaje que en la nuestra. El contenido de los pensamientos del hombre primitivo difiere del de los nuestros, pero la estructura formal y lógica es común a ambos.

Cierto es que Lévy-Bruhl afirma que la mentalidad de los pueblos primitivos es de carácter esencialmente "mítico y prelógico"; las representaciones mentales colectivas del hombre primitivo vienen reguladas por la "ley de la participación", independizándose, por consiguiente de la ley de la contradicción. Ahora bien, la distinción de Lévy-Bruhl entre pensamiento lógico y pensamiento prelógico alude al contenido, no a la forma ni a la estructura categórica del pensar. En efecto, el propio escritor asevera que entre las gentes civilizadas también se dan ideas y relaciones ideológicas reguladas por la "ley de la participación", que, con mayor o menor independencia, con más o menos fuerza, coexisten inseparablemente con aquellas otras regidas por la ley de la razón. "Lo prelógico y lo mítico convive con lo lógico"[3]

Lévy-Bruhl confina las doctrinas fundamentales del cristianismo en la esfera del pensamiento prelógico.[4] Ahora bien, cabe formular y, efectivamente han sido formuladas, numerosas críticas contra aquel ideario y contra la interpretación del mismo por la teología. Jamás osó nadie aseverar, sin embargo, que la mente de los Padres y filósofos cristianos —entre ellos San Agustín y Santo Tomás— fuera de una estructura lógica diferente a la nuestra. La disparidad existente entre quien cree en milagros y quien no tiene fe en ellos atañe al contenido del pensamiento, no a su forma lógica. Tal vez incida en error quien pretenda demostrar la posibilidad y la realidad milagrosa. Ahora bien, evidenciar su equivocación —según demuestran los brillantes ensayos de Hume y Mill— constituye tarea lógica no menos ardua que la de demostrar el error en que cualquier falacia filosófica o económica incurre.

Exploradores y misioneros nos aseguran que en Africa y la Polinesia el hombre primitivo rehúye superar mentalmente la primera impresión que le producen las cosas, no queriendo preocuparse de si puede mudar aquel planteamiento.[5] Los educadores europeos y americanos también, a veces, nos dicen lo mismo de sus alumnos. Lévy-Bruhl transcribe las palabras de un misionero acerca de los componentes de la tribu Mossi del Níger: "*La conversación con ellos gira exclusivamente en torno a mujeres, comida y, durante la estación de las lluvias, la cosecha*".[6] Pero es que ¿acaso preferían otros temas numerosos contemporáneos y conocidos de Newton, Kant y Lévy-Bruhl?.

La conclusión a que llevan los estudios de este último se expresa mejor con las propias palabras del autor, "*La mente primitiva, como la nuestra,*

---

3 *LEVY-BRUHL,* How Natives Think, *pág. 386, trad. por L. A. Clare, Nueva York, 1932.*

4 *Ibid., pág. 377.*

5 *LEVY-BRUHL,* Primitive Mentality, *págs. 27-29, trad. por L. A. Clare, Nueva York, 1923.*

6 *Ibid., pág. 27.*

desea descubrir las causas de los acontecimientos, si bien aquella no las busca en la misma dirección que nosotros".[7]

El campesino deseoso de incrementar su cosecha cabe recurra a soluciones dispares, según la filosofía que le anime. Puede ser que se dé a ritos mágicos, cabe practique piadosa peregrinación, tal vez ofrezca un cirio a su santo patrón o también es posible proceda a utilizar más y mejor fertilizante. Ahora bien, cualquiera que sea la solución preferida siempre nos hallaremos ante una actuación racional, consistente en emplear ciertos medios para alcanzar precisos fines. La magia, en determinado aspecto, no es más que una variedad de la técnica. El exorcismo también es acción deliberada y con sentido, basada en un ideario que, cierto es, la mayoría de nuestros contemporáneos considera meramente supersticioso, rechazándolo, por tanto, como inidóneo a los fines deseados. Pero es de notar que el concepto de acción no implica que ésta se base en una teoría correcta y una técnica apropiada, ni tampoco que la misma pueda alcanzar el fin propuesto. Lo único que, a estos efectos, importa es que quien actúe crea que los medios utilizados han de provocar el efecto apetecido.

Ninguno de los descubrimientos aportados por la etnología y la historia contradice la afirmación según la cual la estructura lógica de la mente es común a los componentes de todas las razas, edades y países.[8]

3. Lo apriorístico y la realidad.

El razonamiento apriorístico es estrictamente conceptual y deductivo. Del mismo, sólo cabe derivar tautologías y juicios analíticos. Todas las conclusiones que mediante dicho razonamiento lógicamente pueden ser alcanzadas dedúcense de las establecidas. De ahí que, de acuerdo con una objeción comúnmente esgrimida contra dicho modo de razonar, resulte que éste no viene a ampliar en nada nuestros conocimientos.

Ahora bien, todos los teoremas geométricos hállanse ya también implícitos en los axiomas. En el teorema de Pitágoras hállase implícito el concepto de triángulo rectángulo. Dicho teorema no es más que una tautología: al proceder a su deducción practicamos un juicio analítico. Pese a ello, nadie duda que la geometría, en general, y el teorema de Pitágoras, en particular, sirvan para ensanchar nuestros conocimientos. La cognición derivada del razonamiento puramente deductivo no deja de ser fecunda, dándonos acceso a esferas antes desconocidas. La trascendente misión del razonamiento apríostico estriba, de un lado, en permitirnos advertir cuanto en las categorías, los conceptos y las premisas hállase implícito y, de otro, en ilustrarnos acerca de cuanto en ellos no va implícito. Su función, por tanto, consiste en hacer claro y evidente lo que antes resultaba oscuro y arcano.[9]

En el propio concepto del dinero hállanse presupuestos todos los teoremas de la teoría monetaria. La teoría cuantitativa del dinero no amplía nuestro conocimiento con enseñanza alguna que no esté ya virtualmente contenida en el concepto del dinero. Dicha doctrina no hace más que transformar, desarrollar y desplegar conocimientos; sólo analiza y, por tanto, resulta tautológica, en el mismo sentido que lo es el teorema de Pitágoras en relación con el concepto de triángulo rectángulo. Ahora bien, nadie negará la trascendencia cognoscitiva de la teoría cuantitativa del dinero. Para quien no se haya familiarizado con el pensamiento económico habrá realidades que le resultarán desconocidas. Una larga lista de fracasos al intentar resolver los problemas abordados por dicho ideario atestigua que no fue tarea fácil alcanzar el actual nivel de conocimiento.

El que la ciencia apriorística no proporcione un conocimiento pleno de la realidad no supone deficiencia de la misma. Los conceptos y teoremas que ella maneja constituyen herramientas mentales, gracias a las cuales vamos forzando el camino que conduce a la total percepción de la realidad; ahora bien, dichos instrumentos, en sí, no encierran la totalidad de los conocimientos posibles sobre el conjunto de las cosas. No hay desacuerdo contradictorio entre la teoría de la vida y de la cambiante realidad y el conocimiento práctico de tales eventos. Sin contar con la teoría, es decir, con la ciencia general apriorística atinente a la acción humana, imposible resulta aprehender la efectiva realidad de la aludida acción humana.

---

7 *Ibid., pág. 437.*

8 *Vid. los brillantes estudios de E. CASSIRER,* **Philosophie der symbololischen Formen,** *II, pág. 78, Berlín, 1925.*

9 *La ciencia, dice MEYERSON, es* **"l'acte par le quel nous ramenons a l'identique ce qui nous a, tour d'abord, paru n'être pas tel", De l'Explication dans les sciences,** *pág. 154 París, 1927. Vid. también MORRIS R. COHEN,* **A Preface to Logic,** *págs. 11-14. Nueva York, 1944.*

La correspondencia entre el conocimiento racional y experimental, desde antiguo, ha constituido uno de los fundamentales problemas de la filosofía. Este asunto, al igual que todas las demás cuestiones referentes a la crítica del conocimiento, ha sido abordado por los filósofos sólo desde el punto de vista de las ciencias naturales. No se han interesado por las ciencias de la acción humana. Sus trabajos, consecuentemente, carecen de valor, por lo que a la praxeología se refiere.

Se suele recurrir, al abordar los problemas epistemológicos que suscita la economía, a alguna de las soluciones que brindan las ciencias naturales. Hay autores que recomiendan el convencionalismo de Poincaré.[10] Entienden que las premisas del razonamiento económico constituyen asunto de convención de expresión o postulación.[11] Otros prefieren acogerse a las ideas einstenianas. En efecto, inquiere Einstein: ***¿Cómo puede la matemática, producto racional, independiente de toda experiencia, ajustar a los objetos reales con tan extraordinaria exactitud? ¿Es posible que la razón humana, sin ayuda de la experiencia, hállase capacitada para descubrir, mediante el puro raciocinio, la esencia de las cosas reales?*** Einstein resuelve la interrogante diciendo: ***"En tanto en cuando los teoremas matemáticos hacen referencia a la realidad, no son exactos, siéndolo sólo mientras no abordan la efectiva realidad".***[12]

Ahora bien, las ciencias de la acción humana difieren radicalmente de las ciencias naturales. En grave error inciden quienes pretenden abordar las ciencias de la acción humana mediante sistemática epistemológica del tipo que se utiliza en las ciencias naturales.

El objeto específico de la praxeología, es decir, la acción humana, brota de la misma fuente donde nace el razonamiento. Actuación y raciocinio constituyen realidades cogenéricas y similares; cabría, incluso, considerarlas como dos manifestaciones distintas de una misma cosa. Por cuanto la acción es fruto del raciocinio, resulta que éste puede descubrir la íntima condición de aquélla. Los teoremas que el recto razonamiento praxeológico llega a formular no sólo son absolutamente ciertos e irrefutables, al modo de los teoremas matemáticos, sino que también reflejan la íntima realidad de la acción, con el rigor de su apodíctica certeza e irrefutabilidad, tal como ésta, efectivamente, se produce en el mundo y en la historia. La praxeología proporciona conocimiento preciso y verdadero de la realidad.

El punto de partida de la praxeología no consiste en seleccionar unos ciertos axiomas ni en preferir un cierto método de investigación, sino en reflexionar sobre la esencia de la acción. No existe actuación alguna en la que no concurran, plena y perfectamente, las categorías praxeológicas. Es impensable un actuar en el cual no sea posible distinguir y netamente separar medios y fines o costos y rendimientos. No hay cosa alguna que coincida, por ejemplo, con la categoría económica del intercambio de un modo imperfecto o sólo aproximado. Unicamente cabe que haya cambio o ausencia de intercambio; ahora bien, en el primer caso, al susupuesto de que se trate, resultarán rigurosamente aplicables todos los teoremas generales relativos al cambio, con todas sus consecuencias. No existen formas transicionales entre el intercambio y la ausencia del mismo o entre el cambio directo y el cambio indirecto. Jamás podrá aducirse realidad alguna que contradiga los anteriores asertos.

Y ello es imposible, por cuanto, ante todo, es de notar que toda percepción referente a la acción humana viene condicionada por las categorías praxeológicas, siendo posible apreciarla, únicamente, mediante servirse de esas mismas categorías. Si nuestra mente no dispusiera de los esquemas lógicos que el razonamiento praxeológico formula, jamás podríamos distinguir ni apreciar la acción. Advertiríamos gestos diversos, pero no percibiríamos compras ni ventas, precios, salarios, tipos de interés, etc. Sólo mediante los aludidos esquemas praxeológicos, resúltanos posible percatarnos de una compraventa, independientemente de que nuestros sentidos adviertan o no determinados movimientos de hombres y cosas. Sin el auxilio de la percepción praxeológica nada sabríamos acerca de los medios de intercambio. Si, carentes de dicha ilustración, contemplamos un conjunto de monedas, sólo veremos unos cuantos discos metálicos. Para comprender qué sea el dinero, preciso es tener conocimiento de la categoría praxeológica medio de intercambio.

La percepción de la acción humana, a diferencia de la correspondiente a los fenómenos naturales, exige y presupone el conocimiento praxeológi-

---

10 *HENRI POINCARE,* La Science et l'hypothese, *pág. 69. Paris, 1918.*

11 *FELIX KAUFMANN,* Methodology of the Social Sciences *págs. 46-47. Londres, 1944.*

12 *ALBERT EINSTEIN,* Geometric und Erfahrung, *pág. 3. Berlin, 1923.*

co. De ahí que el método empleado por las ciencias naturales resuta inidóneo para el estudio de la praxeología, la economía y la historia.

Al proclamar la condición apriorística de la praxeología, no es que pretendamos estructurar una ciencia nueva, distinta de las tradicionales disciplinas de la acción humana. En modo alguno pretendese predicar que la teoría de la acción humana deba de ser apriorística, sino que dicha ciencia lo es y siempre lo ha sido. El examen de cualquiera de los problemas suscitados por la acción humana, indefectiblemente, aboca al razonamiento apriorístico. Es indiferente, al respecto, que se trate de teóricos puros, en busca del saber por sus solos méritos, o de estadistas, políticos o simples ciudadanos deseosos de comprender el fluir de los acontecimientos y decidir qué política o conducta ha de servir mejor a sus personales intereses. Aun cuando pueda comenzar la discusión económica en torno a un hecho concreto, inevitablemente apártase el debate de las circunstancias específicas del caso, pasándose, de modo insensible, al examen de los principios fundamentales, con olvido de los sucesos reales que provocaron el tema. La historia de las ciencias naturales es un basto archivo de repudiadas teorías e hipótesis, en pugna con los datos experimentales. Recuérdese, en este sentido, las erróneas doctrinas de la mecánica antigua, desautorizadas por Galileo, o el desastrado final de la teoría del flogisto. La historia de la economía no registra casos similares. Los partidarios de teorías mutuamente incompatibles pretenden apoyarse en unos mismos hechos para demostrar que la certeza de sus doctrinas ha sido experimentalmente comprobada. Lo cierto es que la percepción de fenómenos complejos —y no hay otro tipo de percepción en el terreno de la acción humana— puede ser esgrimida en favor de teorías contradictorias entre sí. El que dicha interpretación de la realidad se estime o no correcta, depende de la opinión personal que nos merezcan las aludidas teorías formuladas con anterioridad mediante el razonamiento apriorístico.[13]

La historia no puede instruirnos acerca de normas, principios o leyes generales. Imposible resulta deducir, *a posteriori*, de una experiencia histórica, teoría ni teorema alguno referente a la actuación o conducta humana. La historia no sería más que un conjunto de acaecimientos sin ilación, un mundo de confusión, si no fuera posible aclarar, ordenar e interpretar los datos disponibles mediante el sistematizado conocimiento praxiológico.

4. La base del individualismo metodológico.

La praxeología, en principio, se interesa por la actuación del hombre individualizado. Sólo, más tarde, al progresar la investigación , enfréntase con la cooperación humana, siendo analizada la actuación social como un caso especial de la más universal categoría de la acción humana como tal.

Este individualismo metodológico ha sido atacado duramente por diversas escuelas metafísicas, suponiéndose implica recaer en los errores de la filosofía nominalista. El propio concepto de individuo, asegúrase, constituye vacía abstracción. El hombre aparece siempre como miembro de un conjunto social. Imposible resulta incluso imaginar la existencia de un individuo aislado del resto de la humanidad y desconectado de todo lazo social. El hombre es siempre miembro de una colectividad. Por tanto, siendo así que el conjunto, lógica y cronológicamente, es anterior a sus miembros o partes integrantes, el examen de la sociedad ha de preceder al del individuo. El único método fecundo para, científicamente, abordar los problemas humanos es el recomendado por el individualismo o colectivismo.

Ahora bien, vana es toda controversia en torno a la prioridad lógica del todo o de las partes. Son lógicamente correlativas la noción de todo y la noción de parte. Ambas, como conceptos lógicos, quedan fuera del tiempo.

También resulta impertinente aludir, en esta materia, a la oposición entre el realismo y el nominalismo, según el significado que a tales vocablos dio la escolástica medieval. Nadie pone en duda que las entidades y agrupaciones sociales que aparecen en el mundo de la acción humana tengan existencia real. Nadie niega que las naciones, los estados, los municipios, los partidos y las comunidades religiosas constituyan realidades, de indudable influjo en la evolución humana. El individualismo metodológico, lejos de poner en duda la trascendencia de tales entes colectivos, entiende que le compete describir y analizar la formación y disolución de los mismos, las mutaciones que experimentan y su mecánica, en fin. Por ello, porque aspira a resolver tales cuestiones de un modo satisfactorio, recurre al único método, en verdad, idóneo.

---

13 *Vid. S. P. CHEYNEY,* Law in History and Other Essays, *pág. 27. Nueva York, 1927.*

Ante todo, conviene advertir que la acción es obra siempre de seres individuales. Los entes colectivos operan, ineludiblemente, por mediación de unos o varios individuos, cuyas actuaciones atribúyense a la colectividad de modo mediato. Es el significado que a la acción atribuya su autor y los por ella afectados lo que determina la condición de la misma. Dicho significado atribuido a la acción da lugar a que cierta actuación se considere de índole particular mientras otra es tenida por estatal o municipal. Es el verdugo, no el estado, quien materialmente ejecuta al criminal. Sólo el significado atribuido al acto transforma la actuación del verdugo en acción estatal. Un grupo de hombres armados ocupa una plaza. Es el significado que a este hecho dan las gentes lo que permite atribuir dicha ocupación, no a los oficiales y soldados allí presentes, sino a su nación. Si llegamos a conocer la esencia de las múltiples acciones individuales, por fuerza habremos aprehendido todo lo relativo a la actuación de las colectividades. Porque una colectividad carece de existencia y realidad propia, independiente de las acciones de sus miembros. La vida colectiva plásmase en las actuaciones de quienes la integran. No es ni siquiera concebible un ente social que pudiera operar sin mediación individual. La realidad de toda asociación estriba en su capacidad para impulsar y orientar acciones individuales concretas. Por tanto, el único camino que conduce al conocimiento de los entes colectivos parte del análisis de la actuación del individuo.

El hombre, en cuanto ser que piensa y actúa, emerge ya como ser social de su existencia prehumana. El progreso de la razón, del lenguaje y de la cooperación es fruto del mismo proceso; se trata de fenómenos ligados entre sí, desde un principio, de modo inseparable y necesario. Ahora bien, dicho proceso operaba en el mundo individual. Suponía cambios en la conducta de los individuos. No se produjo en materia ajena a la específicamente humana. La sociedad no tiene más base que la propia actuación individual.

Sólo gracias a las acciones de ciertos individuos resulta posible apreciar la existencia de naciones, estados, iglesias y aún de la cooperación social bajo el signo de la división del trabajo. No cabe percibir la existencia de una nación sin advertir la de los súbditos. En este sentido, puede decirse que la actuación individual engendra la colectividad. No supone ello afirmar que el individuo anteceda temporalmente a la sociedad. Simplemente supone proclamar que la colectividad se integra de concretas actuaciones individuales.

A nada conduce elucubrar en torno a si la sociedad es sólo la suma de sus elementos integrantes o si representa algo más que esa simple adición; si es un ser *sui generis* o si cabe o no hablar de la voluntad, de los planes, de las aspiraciones y actos de la colectividad, atribuyéndolos a la existencia de una específica "alma" social. Vano es tanto bizantinismo. Todo ente colectivo no supone más que un aspecto particular de ciertas actuaciones individuales y sólo como tal realidad cobra trascendencia en orden a la marcha de los conocimientos.

Es ilusorio creer sea posible contemplar los entes colectivos. No son éstos nunca visibles; su percepción es el resultado de saber interpretar el sentido que los hombres en acción atribuyen a sus actos. Podemos percibir una muchedumbre, es decir, una multiplicidad de personas. Ahora bien, el que esa multitud sea mera agrupación o masa (en el sentido que la moderna psicología concede al término) o bien un cuerpo organizado o cualquier otro tipo de ente social constituye cuestión que sólo cabe resolver mediante ponderar la significación que dichas personas atribuyen a su presencia. Y esa significación supone siempre apreciaciones individuales. No son nuestros sentidos, sino la percepción, es decir, un proceso mental, el que nos permite advertir la existencia de entidades sociales.

Quienes pretenden iniciar el estudio de la acción humana partiendo de los entes colectivos tropiezan con un obstáculo insalvable, cual es el de que el individuo puede pertenecer simultáneamente, y (con la sola excepción de las tribus más salvajes) de hecho pertenece, a varias agrupaciones de aquel tipo.

Los problemas que suscita esa multiplicidad de entidades sociales coexistentes y su mutuo antagonismo sólo pueden ser resueltos mediante el individualismo metodológico.[14]

EL YO Y EL NOSOTROS

El Ego es la unidad del ser actuante. Constituye dato irreductible, cuya realidad no cabe desvirtuar mediante argumentos ni sofismas.

El Nosotros es siempre fruto de una agrupación, que une a dos o más Egos. Si alguien dice Yo, no es precisa mayor ilustración para percibir

---

14 *Vid. infra págs. 196-205, la crítica de la teoría colectivista de la sociedad.*

el significado de la expresión. Lo mismo sucede con el Tú y, siempre que se halla específicamente precisada la persona de que se trate, también acontece lo mismo con el El. Ahora bien, al decir Nosotros ineludible resulta más información para identificar qué Egos hállanse comprendidos en ese Nosotros. Siempre es un solo individuo quien dice Nosotros; aun cuando se trate de varios que se expresen al tiempo siempre serán diversas manifestaciones individuales.

El Nosotros actúa, indefectiblemente, según los Egos que lo integran. Pueden éstos proceder mancomunadamente o bien uno de ellos en nombre de todos los demás. En este segundo supuesto la cooperación de los otros consiste en disponer de tal modo las cosas que la acción de uno pueda valer por todos. Sólo, en tal sentido, el representante de una agrupación social actúa por la comunidad; los miembros individuales o bien dan lugar a que la acción de uno solo les afecte a todos o bien consienten el resultado.

Pretende vanamente la psicología negar la existencia del Ego, presentándolo como una simple apariencia. La realidad del Ego praxeológico está fuera de toda duda. No importa lo que un hombre haya sido, ni tampoco lo que mañana será; en el acto mismo de hacer su elección constituye indudable Ego.

Conviene distinguir del *pluralis logicus* (y del *pluralis mayestaticus*, meramente ceremonial), el *pluralis gloriosus*. Si un canadiense sin la más vaga noción del patinaje asegura que "somos los primeros jugadores del mundo de hockey sobre hielo", o si, pese a su posible personal rusticidad, un italiano se jacta de que "somos los más eminentes pintores del mundo", nadie se llama a engaño. Ahora bien, tratándose de problemas políticos y económicos, el *pluralis gloriosus* se transforma en el *pluralis imperialis* y, como tal, desempeña un importante papel en la propagación de doctrinas que influyen en la adopción de medidas de grave trascendencia en la política económica internacional.

5. La base del singularismo metodológico.

La praxeología parte en sus investigaciones, no sólo de la actuación del individuo, sino también de la acción individualizada. No se ocupa vagamente de la acción humana en general, sino de la actuación practicada por un hombre específico en cierta fecha y en determinado lugar. Ahora bien, prescinde desde luego, la praxeología de los particulares accidentales o personales que puedan acompañar a tal acción, haciéndola, en esa medida, distinta a las restantes acciones similares. Interésase nuestra ciencia tan sólo por lo que cada acción tiene en sí de obligado y universal.

Desde tiempo inmemorial, la filosofía del universalismo ha pretendido perturbar el recto planteamiento de los problemas praxeológicos, viéndose, por lo mismo, el universalismo contemporáneo incapaz para abordar las aludidas cuestiones. Tanto el universalismo como el colectivismo y el realismo conceptual sólo saben manejar conjuntos y conceptos generales. El objeto de su estudio es siempre la humanidad, las naciones, los estados, las clases; pronúncianse sobre la virtud y el vicio; sobre la verdad y la mentira; sobre tipos generales de necesidades y de bienes. Los partidarios de estas doctrinas son de los que preguntan, por ejemplo, por qué vale más "el oro" que "el hierro". Tal planteamiento les impide llegar a ninguna solución satisfactoria, viéndose siempre cercados por antinomias y paradojas. En este sentido recuérdese el caso de la antinomia del valor, que perturbó incluso el trabajo de los economistas clásicos.

La praxeología inquiere: ¿Qué sucede al actuar? ¿Qué significación tiene el que un individuo actúe, ya sea aquí o allá ayer u hoy, en cualquier momento o en cualquier lugar? ¿Qué trascendencia tiene el que elija una cosa y rechace otra?

La elección supone siempre decidir entre varias alternativas que se le ofrecen al individuo. El hombre nunca opta por la virtud o por el vicio, sino que elige entre dos modos de actuar, uno de los cuales, nosotros, con arreglo a criterios preestablecidos, calificamos de virtuoso, mientras al otro lo tachamos de vicioso. El hombre jamás escoge entre "el oro" y "el hierro", en abstracto, sino entre una determinada cantidad de oro y otra también específica de hierro. Toda acción contráese, estrictamente, a sus consecuencias inmediatas. Si se desea llegar a conclusiones correctas, preciso es ponderar, ante todo, estas limitaciones del actuar.

La vida humana es una ininterrumpida secuencia de acciones individualizadas. Ahora bien, tales individualizadas acciones no surgen nunca de modo aislado e independiente. Cada acción es un eslabón más en una cadena de actuaciones, las cuales, ensambladas, integran una acción de orden superior, tendente a un fin más remoto. Toda acción presenta, pues, dos caras. Por una parte, supone una actuación parcial, enmarcada en otra acción de mayor alcance, es decir, tiéndese mediante aquélla a

alcanzar alguno de los objetivos que una actuación de más amplio vuelo señalara. Pero, de otro lado, cada acción constituye, en sí, un todo, con respecto a aquella acción que se plasmará gracias a la consecución de una serie de objetivos parciales.

Dependerá de la amplitud del proyecto que, en cada momento, el hombre quiera realizar, el que cobre mayor relieve o bien la acción de amplio vuelo o bien la que sólo pretende alcanzar un fin más inmediato. La praxeología no tiene por qué plantearse los problemas que suscita la Gestaltpsychologie. El camino que conduce a las grandes realizaciones hállase formado siempre por tareas parciales. Una catedral es algo más que un montón de piedras unidas entre sí. Ahora bien, el único procedimiento de construir una catedral es colocar una piedra sobre otra. Al arquitecto le interesa la obra en su conjunto. El albañil se preocupa, en cambio, por una pared y el cantero por ciertas piedras aisladas. A efectos praxeológicos, lo trascendente es dejar constancia de que el único método adecuado para realizar las grandes obras consiste en empezar por los cimientos y proseguir paso a paso y por partes.

6. El aspecto individualizado y cambiante de la acción humana.

El contenido de la acción humana, es decir, los fines a que se aspira y los medios elegidos y utilizados para alcanzarlos, depende de las particulares condiciones de cada uno. El individuo es el fruto de una larga evolución zoológica que ha modelado su actual estructura fisiológica. Aparece en la vida como descendiente y heredero de lejanos antepasados; el sedimiento, el precipitado, de todas las vicisitudes experimentadas por sus mayores constituye su acervo biológico. Al nacer, no es que irrumpa, sin más, en el mundo, sino que surge en una determinada circunstancia ambiental. Sus innatas y heredadas condiciones biológicas y el continuo influjo de los acontecimientos vividos determinan lo que el hombre sea en cada momento de su peregrinar terreno. Tal es su sino, su destino. El hombre no es "libre" en el sentido metafísico del término, Constríñele su ambiente y todos aquellos influjos que tanto él como sus antepasados experimentaron.

La herencia y el ambiente moldean la actuación del hombre. Sugiérenle tanto los fines como los medios. No vive el individuo como simple hombre *in abstracto*; opera como hijo de una familia, de una raza, de un pueblo, de una época; como miembro de una cierta profesión; como seguidor de determinadas ideas religiosas, metafísicas, filosóficas y políticas; como beligerante en luchas y controversias. Ni sus ideas, ni sus módulos valorativos constituyen obra personal; adopta los de ajeno ideario. El ambiente estructura su pensar. Pocos gozan del don de concebir ideas nuevas y originales capaces de revolucionar los tradicionales credos y doctrinas.

El hombre común aborda los grandes problemas. Prefiere ampararse en la ajena opinión y procede como "**la gente corriente**". constituye tan sólo una oveja más del rebaño. Esa intelectual inercia es precisamente lo que concede al individuo investidura del hombre común. Ahora bien, no por ello deja el hombre común de elegir y preferir. Acógese a los usos tradicionales a los de terceros por cuanto cree que dicho proceder resulta beneficioso para su propio bienestar. Modifica su ideología y, consecuentemente, su actuar si piensa que el cambio le ha de permitir mejor atender sus intereses personales.

La mayor parte de la vida diaria del hombre es pura rutina.

Practica determinados actos sin prestarles atención especial. Muchas cosas las realiza porque así fue educado, porque del mismo modo otros proceden o porque tales actuaciones resultan normales en su ambiente. Así adquiere hábitos y automáticos reflejos. Ahora bien, si adopta tal conducta es por resultarle gratos los efectos que provoca. Tan pronto como sospecha que el insistir en las prácticas habituales le impide alcanzar ciertos sobrevalorados fines, cambia su proceder. Quien se crió donde el agua generalmente es potable se acostumbra a utilizarla para la bebida o la limpieza, sin preocuparse de más. Pero si ese mismo individuo se traslada a un lugar donde lo normal sea la insalubridad del agua, comenzará a preocuparse de una serie de detalles que, antes, en absoluto le interesaba. Cuidará de no perjudicar su salud insistiendo despreocupadamente en anterior conducta irreflexiva y rutinaria. El hecho de que determinadas actuaciones practíquense, normalmente, de un modo que pudiéramos denominar automático no significa que dicho proceder deje de venir dictado por una volición consciente y de una elección deliberada. El entregarse a cualquier rutina, que quepa abandonar, implica también actuar.

La praxeología no trata del mudable contenido de la acción, sino de sus formas puras y de su categórica condición. El examen del aspecto accidental o ambiental que pueda adoptar la acción humana corresponde a la historia.

7. El objeto de la historia y su metodología específica.

El análisis de los múltiples acontecimientos referentes a la acción humana constituye el objeto de la historia. El historiador recoge y analiza críticamente todos los documentos disponibles. Partiendo de esta base aborda su específico cometido.

Hay quienes afirman que la historia debe reflejar cómo, efectivamente, sucedieron los hechos, sin valorar ni prejuzgar (wertfrei, es decir, sin formular ningún juicio valorativo). La obra del historiador debe ser fiel trasunto del pasado; una, como si dijéramos, fotografía intelectual, que refleje todas las circunstancias, de modo completo e imparcial, Debe reproducir, ante nuestra visión intelectual, el pasado, con todas sus notas y características.

Ahora bien, una auténtica reproducción del ayer exigiría recrear el pasado, lo cual no es humanamente posible. La historia no equivale a copia mental; es más bien una imagen sintetizada de otros tiempos, formulada en términos ideales. La labor del historiador no consiste simplemente en permitir que los hechos hablen por sí solos. Ha de ordenarlos según el ideario que informe los principios generales en que se basa su exposición. No refleja los acontecimientos tal como sucedieron; limítase a destacar ciertos hechos pertinentes. En modo alguno aborda las fuentes históricas sin suposiciones previas, sino bien pertrechado con el arsenal de conocimientos científicos de su tiempo, es decir, con el conjunto de ilustración que le proporcionan la lógica, las matemáticas, la praxeología y las ciencias naturales.

Es obvio que el historiador no debe dejarse influir por prejuicios ni dogmas partidistas. Aquellos escritores que pretenden manejar los sucesos históricos como puras armas dialécticas en sus controversias no son historiadores, sino simples propagandistas y apologistas. No buscan la verdad, sólo aspiran a propagar el ideario de su propio partido. Son combatientes que militan en favor de determinadas doctrinas metafísicas, religiosas, nacionalistas, políticas o sociales. Reclaman para sus escritos investidura histórica con miras a confundir a las almas cándidas. El historiador debe aspirar, ante todo, al conocimiento puro. Debe rechazar cualquier partidismo. Por tanto, no ha de incidir en juicio valorativo alguno.

El aludido postulado de la Wertfreiheit puede fácilmente ser respetado en el campo de la ciencia apriorística —es decir, en el terreno de la lógica, la matemática o la praxeología—, así como en el de las ciencias naturales experimentales. Fácil resulta distinguir, en ese ámbito, un trabajo científico e imparcial de otro deformado por la superstición, las ideas preconcebidas o la pasión. Pero en el mundo de la historia es mucho más difícil atenerse a esa exigencia de neutralidad valorativa. Ello es natural por cuanto la materia que maneja el estudio histórico, es decir, la concreta, accidental y circunstancial ciencia de la acción humana, consiste en juicios de valor y en los cambiantes efectos que éstos provocaron. A cada paso tropieza el historiador con juicios valorativos. Sus investigadores, en definitiva, giran en torno a las valuaciones formuladas por aquellos hombres cuyas acciones narra.

Se ha dicho que el historiador no puede evitar el juicio valorativo. Ningún historiador —ni siquiera el más ingenuo reportero o cronista— refleja todos los sucesos como, de verdad, acontecieron. Ha de discriminar, ha de destacar ciertas realidades, que estima de mayor trascendencia, silenciando otras circunstancias. Tal selección, se dice, implica ya un juicio valorativo. Depende de cuál sea la filosofía del narrador, por lo cual nunca podrá ser imparcial, sino fruto de cierto ideario preconcebido. La historia, por fuerza, tiene que tergiversar los hechos: nunca podrá llegar a ser, en realidad, científica, es decir, imparcial con respecto a las evaluaciones, sin otro objeto que el de descubrir la verdad.

No hay duda, desde luego, que cabe hacer torpe uso de esa forzada selección de circunstancias que la historia implica. Puede suceder, y de hecho sucede, que la repetida selección del historiador sea dictada por prejuicios partidistas. Ahora bien, los problemas implícitos son mucho más complejos de lo que la gente suele creer. Sólo cabe abordarlos previo un minucioso análisis del método histórico.

Al enfrentarse con cualquier asunto, el historiador maneja todos aquellos conocimientos que le brindan la lógica, las matemáticas, las ciencias naturales y, sobre todo, la praxeología. Ahora bien, no le bastan, en su labor, las herramientas mentales que tales disciplinas no históricas le proporcionan. Constituyen éstas auxiliares indispensables del historiador; sin embargo, no puede el estudioso, amparado sólo en ellas, resolver las graves incógnitas que se le plantean.

El curso de la historia depende de las acciones de los individuos y de los efectos provocados por dichas actuaciones. A su vez, la acción viene predeterminada por los juicios de valor de los in-

teresados, es decir, por los fines que aquéllos desean alcanzar y los medios que, a tal objeto, aplican. El que unos u otros medios sean preferidos también depende del conjunto de conocimientos técnicos de que se disponga. A veces, gracias a los conocimientos que la praxeología o las ciencias naturales proporcionan, cabe percatarse de los efectos a que dieron lugar los medios aplicados. Ahora bien, suscítanse muchos otros problemas que no pueden ser resueltos recurriendo al auxilio de estas disciplinas.

El objetivo típico de la historia, para cuya consecución recúrrese a un método también específico, consiste en estudiar estos juicios de valor y los efectos provocados por las correspondientes acciones, en tanto en cuanto no es posible su ponderación a la luz de las enseñanzas que las demás ramas del saber brindan. La genuina tarea del historiador estriba siempre en interpretar las cosas tal y como sucedieron. Sin embargo, únicamente al amparo de los teoremas que las restantes ciencias formulan, no puede el historiador dar cumplimiento fiel a tal misión. En efecto, al final, siempre tropieza con situaciones para cuyo análisis de nada le sirven las repetidas enseñanzas de ajenas ciencias. Esas notas individuales y peculiares que, en todo caso, cada evento histórico presenta sólo pueden ser abordadas mediante la comprensión.

Tal unicidad o individualidad típica de todo hecho histórico que resiste cualquier interpretación basada en los métodos que brindan la lógica, la matemática, la praxeología y las ciencias naturales, constituye dato irreductible, Ahora bien, mientras, las ciencias naturales al tropezar en su esfera propia con datos o fenómenos irreductibles nada pueden predicar de los mismos más que, en todo caso, la realidad de su existencia, la historia, en cambio, aspira a comprenderlos. Si bien no cabe analizarlos recurriendo a sus causas —no se trataría de datos irreductibles si ello fuera posible—, el historiador puede llegar a comprenderlos, por cuanto el mismo es un ser humano. En la filosofía de Bergson esta clase de conocimientos se denomina intuición, o sea, **"la sympathie par laquelle on se transporte à L'interieur d'un objet pour coincider avec ce qu'il a d'unique, et par consèquent d'inexprimable".**[15] La metodología alemana nos habla de **das spezifische Verstehen der Geisteswissenscharten** o simplemente de Verstehen. A dicho proceso recurren los historiadores y, aun, todo el mundo, siempre que se trate de examinar pasadas actuaciones humanas o de pronosticar futuros eventos. El haber advertido la existencia y la función de esta comprensión constituye uno de los triunfos más destacados de la metodología moderna. Sin embargo, con ello, en modo alguno quiere decirse nos hallemos ante una ciencia nueva, que acabe de aparecer, o ante un nuevo método de investigación al que en adelante puedan recurrir las disciplinas existentes.

La comprensión a que venimos aludiendo no debe confundirse con una aprobación, aunque sólo fuera condicional o transitoria. El historiador, el etnólogo y el psicólogo, a veces, se enfrentan con actuaciones que provocan en ellos repulsión y asco; sin embargo, las comprenden, en lo que tienen de acción, percatándose de los fines que perseguían y los medios técnicos y praxeológicos aplicados a su consecución. El que se comprenda determinado supuesto individualizado no implica su justificación ni condonación.

Tampoco debe confundirse la comprensión con el goce estético de un fenómeno. La "emphatheia" o compenetración (**Einfühlung**) y la comprensión son dos actitudes mentales radicalmente diferentes. Una cosa es comprender históricamente una obra de arte, ponderando su trascendencia, significación e influjo en el fluir de los acontecimientos y otra muy distinta, es el apreciarla emocionalmente como tal obra artística. Se puede contemplar una catedral como historiador; pero también cabe examinarla o con arrobada admiración o con la indiferente superficialidad del simple turista. Y aun unas mismas personas pueden reaccionar en el sentido de pura apreciación estética y también de comprensión científica ante una cierta realidad.

La comprensión advierte que un individuo o un grupo de individuos ha practicado determinada actuación impelido por ciertas preferencias y elecciones valorativas, en el deseo de alcanzar fines específicos, aplicando los medios recomendados por las enseñanzas técnicas, terapéuticas o praxeológicas. Es más, la comprensión pretende ponderar los efectos provocados por cierta actuación, con miras a constatar la trascendencia de cada acción, es decir, su capacidad para influir el curso de los acontecimientos.

Mediante la comprensión aspírase a analizar mentalmente aquellos fenómenos que ni la lógica, las matemáticas, la praxeología, ni las cien-

---

15 *HENRY BERGSON*, La pensée et le mouvant, *pág. 205, 4a. ed. Paris, 1934.*

cias naturales, permiten aclarar plenamente, prosiguiendo la investigación cuando ya dichas disciplinas no pueden prestar auxilio alguno. Sin embargo, nunca debe permitirse que la comprensión contradiga las enseñanzas de estas otras ramas del saber.[16] La existencia real y corpórea del demonio es proclamada en innumerables documentos históricos que, por lo demás, parecen bastante fidedignos. Numerosos tribunales, en juicios celebrados con plenas garantías procesales, a la vista de las declaraciones de testigos e inculpados, proclamaron la existencia de tratos carnales entre el diablo y las brujas. Ahora bien, pese a ello, no sería admisible que ningún historiador pretendiera mantener sobre la base de la comprensión, la existencia física del demonio y su intervención en los negocios humanos, fuera del mundo visionario de alguna mentalidad sobreexitada.

En lo anterior, generalmente, se conviene, por lo que atañe a las ciencias naturales; sin embargo, hay historiadores que no quieren proceder del mismo modo cuando de la teoría económica se trata. Pretenden oponer a los teoremas económicos el contenido de documentos que, se supone, atestiguan realidades contradictorias con aquellas verdades. Ignoran que fenómenos complejos no pueden ni demostrar ni refutar la certeza de teorema alguno, por lo cual no cabe sean esgrimidos frente a ningún aserto de índole teórica. La historia económica es posible sólo en razón a que existe una teoría económica, la cual permite comprender las actuaciones de índole económica. Sin doctrina económica, las noticias referentes a hechos económicos no serían más que mera acumulación de datos inconexos, abierta a las más arbitrarias interpretaciones.

8. Concepción y comprensión.

La misión de las ciencias de la acción humana consiste en descubrir la significación y trascendencia de las distintas actuaciones. Al objeto recurren dichas disciplinas a dos diferentes procedimientos metodológicos: la concepción y la comprensión. La concepción es la herramienta mental de la praxeología; la comprensión es típicamente histórica.

La cognición praxeológica es cognición conceptual. Se refiere a cuanto es obligado en toda acción humana. Implica cognición de conceptos universales y de categorías.

La cognición histórica se refiere a lo que es específico y típico de cada evento o conjunto de eventos. Analiza, ante todo, cada uno de sus objetos de estudio mediante los instrumentos mentales que las restantes ciencias le proporcionan. Practicada esta labor previa, enfréntase con su tarea típica y genuina, la de descubrir mediante la comprensión las condiciones privativas e individualizantes del supuesto de que se trate.

Como ya antes se hacía notar, hay quienes suponen que la historia nunca puede ser, en verdad, científica, ya que la comprensión histórica hállase condicionada por los propios juicios subjetivos de valor del historiador. La comprensión, afírmase, no es más que un eufemismo, tras el cual se esconde la pura arbitrariedad. Los trabajos históricos son siempre parciales y unilaterales, por cuanto no se limitan a narrar hechos, antes al contrario, vienen a deformarlos.

Desde luego, cierto es que existen libros de historia escritos desde dispares puntos de vista. Hay historias de la Reforma escrita por católicos y otras por protestantes. Hay historias "proletarias" e historias "burguesas"; historiadores "tory" e historiadores "whig"; cada nación, partido o grupo lingüístico tiene sus historiadores propios y sus particulares ideas acerca de la historia.

Ahora bien, el problema que dichas disparidades de criterio implican nada tiene que ver con la intencionada deformación de los hechos por propagandistas y apologistas disfrazados de historiadores. Aquellas circunstancias, cuya certeza, a la vista de las fuentes disponibles, resulta indubitable, deben ser fielmente reflejadas por el historiador, ante todo. En esta materia no cabe la interpretación personal. Se trata de tarea que ha de ser perfeccionada recurriendo a los servicios que brindan las ciencias de índole no histórica. El historiador advierte los fenómenos que después reflejan mediante el ponderado análisis crítico de las correspondientes fuentes. Siempre que sean racionales y ciertas las teorías de las ciencias no históricas que el historiador maneje al estudiar sus fuentes, no cabe grave desacuerdo en torno a las circunstancias de hecho correspondientes. Los asertos del historiador o conforman con la realidad o la contrarían, lo cual fácil resulta comprobar a la vista de los oportunos documentos; tales afirmaciones, cuando las fuentes no brinden información bastante puede ser adolezcan de vaguedad. En tal caso, los respectivos puntos de vista de los autores tal

---

16 *Vid. CH. V. LANGLOIS y CH. SEIGNOBOS,* **Introduction to the Study of History,** *págs. 205-208, trad. por G. G. Berry, Londres, 1925.*

vez discrepen, pero siempre habrán de basar sus opiniones en una racional interpretación de las pruebas disponibles. Del debate, por fuerza, quedan excluidas las afirmaciones puramente arbitrarias.

Ahora bien, los historiadores discrepan, con frecuencia, en lo atinente a las propias enseñanzas de las ciencias no históricas. Resultan, así, discordancias por lo que se refiere al examen crítico de las fuentes y a las conclusiones de las mismas derivadas. Suscítanse insalvables disparidades de criterio. Pero es de notar que no son éstas engendradas por contradictorias opiniones en torno al fenómeno histórico en sí, sino por disconformidad acerca de problemas imperfectamente resueltos por las ciencias de índole no histórica.

Un antiguo historiador chino posiblemente afirmaría que los pecados del emperador provocaron catastrófica sequía, que sólo cesó cuando el propio gobernante espió sus faltas. Ningún historiador moderno aceptaría semejante relato. La consignada teoría meteorológica pugna con indiscutidas enseñanzas de la ciencia natural contemporánea. No existe, sin embargo, entre los autores similar unidad de criterio por lo que atañe a numerosas cuestiones teológicas, biológicas o económicas. De ahí que los historiadores disientan entre sí.

Quien crea en las doctrinas racistas, que pregonan la superioridad de los arios nórdicos estimará inexacto e inadmisible todo informe que aluda a cualquier gran obra de índole intelectual o moral practicada por alguna de las razas "inferiores". No dará a las correspondientes fuentes mayor crédito que el que a los historiadores modernos merece el antes aludido relato chino. Con respecto a los fenómenos que aborda la historia del cristianismo no hay posibilidad de acuerdo entre quienes consideran a los evangelios como sagrada escritura y quienes estímanlos documentos meramente humanos. Los historiadores católicos y protestantes difieren en muchas cuestiones de hecho, al partir, en sus investigaciones, de ideas teológicas discrepantes. Un mercantilista o un neomercantilista nunca coincidirá con un economista. Cualquier historia monetaria alemana de los años 1914 a 1923 forzosamente ha de hallarse condicionada por las ideas monetarias de su autor. Quienes crean en los derechos carismáticos del monarca ungido presentarán los hechos de la Revolución francesa de modo muy distinto a como lo harán quienes comulguen en otros idearios.

Los historiadores disienten en las anteriores cuestiones, no como tales historiadores, sino cuando pretenden interpretar el objeto de su estudio a la luz de las ciencias no históricas. Discrepan entre sí, por las mismas razones que, con respecto a los milagros de Lourdes, impiden todo acuerdo entre los médicos agnósticos y aquellos otros creyentes que integran el comité dedicado a recoger las pruebas acreditativas de la certeza de tales milagros. Unicamente creyendo que los hechos, por sí solos escriben su propia historia, en la tabula rasa de la mente, es posible responsabilizar a los historiadores por las aludidas diferencias de criterio; ahora bien, tal actitud implica dejar de advertir que jamás la historia podrá abordarse más que partiendo de ciertos presupuestos, de tal suerte que todo desacuerdo en torno a dichos presupuestos es decir, en torno al contenido de las ramas no históricas del saber, por fuerza, ha de predeterminar la exposición de los hechos históricos.

Los repetidos presupuestos predeterminan igualmente la elección del historiador en lo referente a qué circunstancias entiende deban ser mencionadas y cuáles, por irrelevantes, proceda omitir. Ante el problema de por qué cierta vaca no produce leche, un veterinario moderno para nada se preocupará de si el animal ha sido maldecido o no por una bruja; ahora bien, hace trescientos años, su despreocupación, al respecto no hubiera sido tan absoluta. Del mismo modo, el historiador elige, de entre la infinidad de acaecimientos anteriores al hecho examinado, aquéllos capaces de provocarlo —o de retrasar su aparición—, descartando aquellas otras circunstancias carentes, según su personal concepción de las ciencias no históricas, de influjo alguno.

Toda mutación en las enseñanzas de las ciencias no históricas exige, por consiguiente, una nueva exposición de la historia. Cada generación se ve en el caso de abordar una vez más los mismos problemas históricos, por cuanto se le presentan bajo una nueva luz. La antigua visión teológica del mundo provocó un enfoque histórico distinto al que las modernas enseñanzas de las ciencias naturales engendran. La economía política de índole subjetiva da lugar a que se escriban obras históricas totalmente diferentes a las formuladas al amparo de las doctrinas mercantilistas. Las divergencias que, por razón de las anteriores disparidades de criterio, puedan registrar los libros de los historiadores, evidentemente, no son consecuencia de una supuesta imperfección o inconcreción de los estudios históricos. Antes al contrario, vienen a ser fruto de las distintas opiniones que coexisten en el ámbito

de aquellas otras ciencias, que suelen considerarse rigurosas y exactas.

Con miras a evitar todo posible error interpretativo, conviene destacar algunos otros extremos. Las divergencias de criterio que nos vienen ocupando nada tienen en común con los supuestos siguientes:

1. La voluntaria distorsión de los hechos con fines engañosos.

2. El pretender ensalzar o condenar determinadas acciones desde puntos de vista legales o morales.

3. El consignar, de modo incidental, observaciones que impliquen juicios valorativos, en el seno de una exposición de la realidad rigurosa y objetiva. No se perjudica la exactitud y certeza de un trato de bacteriología porque su autor, desde un punto de vista humano, considere fin último la conservación de la vida y, aplicando dicho criterio, califique de buenos los acertados métodos para destruir microbios y de malos los sistemas en este sentido ineficaces. Indudablemente, si un germen escribiera el mismo tratado, trastocaría los aludidos juicios de valor; sin embargo, el contenido material del libro sería el mismo en ambos casos. De igual modo, un historiador europeo, al tratar de las invasiones mongólicas del siglo XIII, puede hablar de hechos "favorables" o "desfavorables" al ponerse en el lugar de los defensores de la civilización occidental. Ese adoptar los módulos valorativos de una de las partes, en modo alguno hace desmerecer el contenido material del estudio, el cual puede ser —habida cuenta de los conocimientos científicos del momento— absolutamente objetivo. Un historiador mongol aceptaría el trabajo íntegramente, salvo por lo que se refiere a aquellas observaciones incidentales.

4. El examinar los conflictos militares o diplomaticos por lo que atañe sólo a uno de los bandos. Las pugnas entre grupos antagónicos pueden ser analizadas partiendo de las ideas, las motivaciones y los fines que impulsaron a uno solo de los contendientes. Cierto es que, para llegar a la comprensión plena del suceso, obligado resulta percatarse de la actuación de ambas partes interesadas. La realidad se fraguó al calor del recíproco proceder. Ahora bien, para cumplidamente comprender el evento de qué se trate, el historiador ha de examinar las cosas tal y como éstas se presentaban, en su día, a los interesados, evitando quede constreñido el análisis a los hechos bajo el aspecto en que ahora aparecen ante el estudioso que dispone de todas las enseñanzas de la cultura contemporánea. Una historia que le limite a exponer las actuaciones de Lincoln durante las semanas y los meses que precedieron a la guerra de secesión americana, desde luego, ha de resultar incompleta. Ahora bien, incompleto es todo estudio de índole histórica. Con independencia de que el historiador puede ser partidario de los unionistas o de los confederados o que, por el contrario, pueda ser absolutamente imparcial, en su análisis cabe pondere con plena objetividad la política de Lincoln durante la primavera de 1861. Su estudio constituirá obligado antecedente para poder abordar el más amplio problema atinente a por qué estalló la guerra civil americana.

Aclarados los anteriores asuntos, cabe, por fin, enfrentarse con la cuestión decisiva: ¿Es que acaso la comprensión histórica hállase condicionada por un elemento subjetivo, y, en tal supuesto, cómo influye éste en la obra del historiador?

En aquella esfera en que la comprensión limítase a atestiguar que los intereses actuaron impelidos por determinados juicios valorativos, recurriendo al empleo de ciertos medios específicos, no cabe el desacuerdo entre auténticos historiadores, es decir, entre estudios deseosos de conocer, efectivamente, la verdad del pasado. Tal vez haya incertidumbre en torno a algún hecho provocada por la insuficiente información que las fuentes disponibles brinden. Ahora bien, ello nada tiene que ver la comprensión histórica. El problema atañe tan sólo a la labor previa que con anterioridad a la tarea comprensiva el historiador ha de realizar.

Pero, con independencia de lo anterior, mediante la comprensión, preciso es ponderar los efectos provocados por la acción y la intensidad de los mismos; ha de analizarse la trascendencia de los móviles y de las acciones.

Tropezamos ahora con una de las más notables diferencias existentes entre la física o la química, de un lado, y las ciencias de la acción humana, de otro, En el mundo de los fenómenos físicos y químicos existen (o, al menos, generalmente, se supone existen) relaciones constantes entre las distintas magnitudes, siendo capaz el hombre de percibir, con bastante precisión, dichas constantes mediante los oportunos experimentos de laboratorio. Pero, en el campo de la acción humana, no se registran tales constantes relaciones, sal-

vo por lo que atañe a la terapéutica y a la tecnología física y química. Creyeron los economistas, durante una época, haber descubierto una relación constante entre las variaciones cuantitativas de la cantidad de moneda existente y los precios de las mercancías. Suponíase que un alza o un descenso en la cantidad de moneda circulante había de provocar siempre proporcional variación en los precios. La economía moderna ha demostrado, de modo definitivo e irrefutable, lo equivocado del supuesto.[17] Inciden en grave error aquellos economistas que pretenden sustituir por una "economía cuantitativa" la que ellos denominan "economía cualitativa". En el mundo de lo económico no hay relaciones constantes, por lo cual toda medición resulta imposible. Cuando una estadística nos informa de que en cierta época un aumento del 10 por 100 en la producción patatera de Atlantis provocó una baja del 8 por 100 en el precio de dicho tubérculo, tal ilustración, en modo alguno, prejuzga lo que sucedió o pueda suceder en cualquier otro lugar o momento al registrar una variación la correspondiente producción de patatas. Los aludidos datos estadísticos no han "medido" la "elasticidad de la demanda" de patatas, únicamente reflejan un individualizado evento histórico. Nadie de mediana inteligencia puede dejar de advertir que es variable el aprecio de las gentes por lo que se refiere a patatas o cualquier otra mercancía. No estima todo el mundo las mismas cosas de modo idéntico y aun las valoraciones de un determinado objeto múdanse al variar las circunstancias concurrentes.[18]

Fuera del campo de la historia económica, nadie supuso jamás registrara relaciones constantes la historia humana. En las pasadas pugnas entre los europeos y los pueblos atrasados de otras razas, un soldado blanco, desde luego, equivalía a varios indígenas. Ahora bien, ningún necio pretendió ante tal realidad "medir" la magnitud de la superioridad europea.

La imposibilidad, en este terreno, de toda medición no ha de ser atribuida a una supuesta imperfección de los métodos técnicos al efecto empleados. Proviene, en cambio, de la ausencia de relaciones constantes en la materia analizada. Si se debiera a una insuficiencia técnica, cabría, al menos, en ciertos casos, llegar a cifras aproximadas. Pero no; el problema estriba, como se decía, en que no hay relaciones constantes. Contrariamente a lo que ignorantes positivistas se complacen en repetir, la economía, en modo alguno, es una disciplina atrasada por no ser "cuantitativa". Carece de esta condición y no se embarca en mediciones por cuanto no maneja constantes. Los datos estadísticos referentes a realidades económicas son datos puramente históricos. Ilústrannos acerca de lo que sucedió en un caso específico que no volverá a repetirse. Los fenómenos físicos pueden interpretarse sobre la base de las relaciones constantes descubiertas mediante la esperimentación. Los hechos históricos no admiten tal tratamiento.

Cabe que el historiador registre cuantos factores contribuyeron a provocar un cierto evento, así como aquellas otras circunstancias que se oponían a su aparición, las cuales pudieron retrasar o paliar el efecto, en definitiva, conseguido. Ahora bien, tan sólo mediante la comprensión puede el investigador ordenar los distintos factores causales con criterio cuantitativo, en relación a los efectos provocados. He de recurrir forzosamente a la comprensión si quiero asignar a cada uno de los n factores concurrentes su respectiva trascendencia en orden a la aparición del efecto p. En el terreno de la historia, la comprensión equivale, por así decirlo, al análisis cuantitativo y a la medición.

La correspondiente técnica podrá ilustrarnos acerca de cuál deba de ser el grosor de una plancha de acero para que no la perfore la bala de un fusil "Winchester" disparaba a una distancia de 300 yardas. Tal información nos permitirá saber por qué fue o no fue alcanzado por determinado proyectil un individuo situado detrás de una chapa de acero de cierto espesor. La historia, en cambio, es incapaz de explicar, con semejante simplicidad, por qué se han incrementado en un 10 por 100 los precios de la leche; por qué el presidente Roosevelt venció al gobernador Dewey en las elecciones de 1944; o por qué Francia, de 1870 a 1940, se gobernó por constitución republicana. Estos problemas sólo mediante la comprensión pueden ser abordados.

La comprensión aspira a ponderar la trascendencia específica de cada circunstancia histórica. No es lícito, al manejar la comprensión, recurrir a la arbitrariedad o al capricho. La libertad del historiador hállase limitada por la obligación de explicar racionalmente la realidad. Su única aspiración debe ser la de alcanzar la verdad. Ahora bien, en la comprensión, por fuerza, aparece un elemento de subjetividad. Hállase la comprensión siempre matizada por la propia personalidad del historiador. Viene, por tanto, a reflejar la mentalidad del expositor.

---

17 Ver más adelante cap. XVII, 4.

18 Vid. Infra pág 272.

Las ciencias apriorísticas —la lógica, la matemática y la praxeología— aspiran a formular conclusiones universalmente válidas para todo ser que goce de la estructura lógica típica de la mente humana. Las ciencias naturales buscan conocimientos válidos para todos aquellos seres que no sólo disponen de la facultad humana de raciocinar, sino que se sirven además de los mismos sentidos que el hombre. La uniformidad humana por lo que atañe a la lógica y a la sensación confiere a tales ramas del saber su universal validez. Sobre esta idea se ha orientado hasta ahora la labor de los físicos. Sólo, últimamente, han comenzado dichos investigadores a advertir las limitaciones con que en sus tareas tropiezan y, repudiando la excesiva ambición anterior, han descubierto el "principio de la incertidumbre". Admiten ya la existencia de cosas que escapan a la observación, lo cual suscítase problemas epistemológicos.[19]

La comprensión histórica nunca puede llegar a conclusiones que, lógicamente, hayan de ser aceptadas por todos. Dos historiadores, pese a que coincidan en la interpretación de las ciencias no históricas y convengan en los hechos concurrentes en cuanto quepa dejar éstos sentados sin recurrir a la comprensión de la respectiva trascendencia de los mismos, pueden hallarse, sin embargo, en total desacuerdo cuando se trate de aclarar este último extremo. Tal vez hállense concordes en que los factores a, b y c contribuyeron a provocar el efecto p y, sin embargo, pueden gravemente disentir al ponderar la respectiva trascendencia de cada uno de dichos factores en el resultado finalmente producido. Por cuanto la comprensión aspira a percatarse de la respectiva trascendencia de cada una de las circunstancias concurrentes resulta terreno abonado para los juicios subjetivos. Éstos, desde luego, no implican juicios valorativos ni reflejan las preferencias del historiador. Estamos ante juicios de trascendencia.[20]

Por diversas razones cabe disientan entre sí los historiadores. Tal vez sustenten dispares criterios por lo que atañe a las enseñanzas de las ciencias no histórica; tal vez sus diferencias surjan de sus respectivos conocimientos, más o menos perfectos, de las correspondientes fuentes, y tal vez difieran por sus ideas acerca de los motivos y aspiraciones de los interesados o acerca de los medios que, al efecto, aplicaron. Ahora bien, en todas estas cuestiones cabe llegar a fórmulas de avenencia, previo un examen racional "objeto" de los hechos; no es imposible llegar a un acuerdo en términos generales acerca de tales problemas. Sin embargo, a las discrepancias surgidas entre historiadores, con motivo de sus respectivos juicios de trascendencia, no cabe hallar soluciones que toda mente normal forzosamente deba aceptar.

Los métodos intelectivos de la ciencia no difieren específicamente de los que el hombre corriente aplica en su conditiano razonar. El científico utiliza las mismas herramientas mentales que el lego; ahora bien, las emplea con mayor precisión y pericia. La comprensión en modo alguno constituye exclusivo privilegio de historiadores. Todo el mundo se sirve de ella. Cualquiera, al observar las condiciones de su medio ambiente, adopta una actitud de historiador. Al enfrentarnos con la incertidumbre de futuras circunstancias a las que habremos de acomodar nuestro proceder, todos recurrimos a la comprensión. Mediante ella aspira el especulador a comprender la respectiva trascendencia de los diversos factores intervinientes que plasmarán la realidad futura. Porque la acción —hagámoslo notar desde ahora al iniciar nuestras investigaciones— se enfrenta siempre y por fuerza con el futuro, es decir, con circunstancias inciertas, por lo cual, en todo caso, tiene carácter especulativo. El hombre que actúa contempla el futuro, por decirlo así, con ojos de historiador.

HISTORIA NATURAL E HISTORIA HUMANA

La cosmogonía, la geología y las ciencias que se ocupan de las acaecidas mutaciones biológicas son, todas ellas, disciplinas históricas, por cuanto el objeto de su estudio consiste en hechos singulares que sucedieron en el pasado. Ahora bien, tales ramas del saber se atienen exclusivamente al sistema epistemológico de las ciencias naturales, por lo cual no precisan recurrir a la comprensión. A veces, vense obligadas a ponderar magnitudes de un modo sólo aproximado. Sin embargo, dichos cálculos estimativos no implican juicios de trascendencia. Se trata simplemente de determinar relaciones cuantitativas de un modo menos perfecto que el que supone la medición "exacta". Nada tiene ello que ver con aquella situación que se plantea en el campo de la acción humana, donde nunca hay relaciones constantes.

---

19 *Vid. A, EDDINGTON,* The Philosophy of Physica Science, *págs. 28-48, Nueva York, 1939.*

20 *Como no tratamos de estudiar la metodología en general, sino sólo los fundamentos indispensables para un tratado de economía, no es preciso insistir sobre las analogías existentes entre la comprensión de la trascendencia histórica y la labor del médico al diagnosticar. Examinar ahora la metodología de la biología desbordaría los límites de nuestro estudio.*

Por eso, al decir historia, pensamos exclusivamente en historia de las actuaciones humanas, terreno en el que la comprensión constituye la típica herramienta mental.

Contra aquel aserto según el cual la moderna ciencia natural debe al método experimental todos sus triunfos, suele aducirse el caso de la astronomía. Ahora bien, la astronomía contemporánea no supone, en definitiva, sino la aplicación a los cuerpos celestes de leyes físicas descubiertas en nuestro planeta de modo experimental. Antiguamente, los estudios astronómicos venían a suponer que los cuerpos celestes se movían con arreglo a órbitas inmutables. Copérnico y Kepler intentaban adivinar, simplemente, qué tipo de curva describía la Tierra alrededor del Sol. Por estimarse la circunferencia como la curva "más perfecta". Copérnico la adoptó en sus hipótesis. Por una conjetura similar, Kepler, más tarde, recurrió a la elipse. Sólo a partir de los descubrimientos de Newton llegó a ser la astronomía una ciencia natural, en sentido estricto.

9. Sobre los tipos ideales.

La historia se interesa por hechos singulares, que nunca se repetirán, es decir, por ese irreversible fluir de los acaecimientos humanos. No cabe aludir a ningún acontecimiento histórico sin referirse a los interesados en el mismo, así como al lugar y la fecha en que se produjo. Si un suceso puede ser narrado sin aludir a dichas circunstancias es porque carece de condición histórica, constituyendo un fenómeno de aquellos por los que las ciencias naturales se interesan. El relatar que el profesor X el día 20 de febrero de 1945 practicó en su laboratorio determinado experimento supone narración de índole histórica. Considera oportuno el físico prescindir de la personalidad del actor, así como de la fecha y del lugar del caso. Alude tan sólo a aquellas circunstancias que considera trascendentes en orden a provocar el efecto en cuestión, las cuales, siempre que sean reproducidas, darán otra vez lugar al mismo resultado. De esta suerte transfórmase aquel suceso histórico en un hecho de los manejados por las ciencias naturales empíricas. Prescíndese de la intervención del experimentador, quien se desea aparezca más bien como simple observador o imparcial narrador de la realidad. No compete a la praxeología ocuparse de los problemas epistemológicos que tal actividad implica. Los propios cultivadores de la física moderna comienzan a advertir los peligros que aquella autodeificación puede encerrar.

Si bien, en cualquier caso, los hechos históricos son singulares e irreproducibles, todos ellos tienen de común entre sí el constituir siempre acción humana. La historia los aborda por cuanto suponen actuaciones humanas; percátase de su significación mediante la cognición praxeológica y comprende aquélla contemplando las circunstancias singulares e individuales del caso en cuestión. Lo que interesa a la historia es únicamente la significación atribuida a la realidad de que se trate por los individuos intervinientes, es decir, la que les merezca el estado de cosas que pretenden alterar, la que atribuyan a sus propias actuaciones y la concendida a los resultados provocados por su intervención.

La historia ordena y clasifica los innúmeros acaecimientos con arreglo a su respectiva significación. Sistematiza los objetos de su estudio —hombres, ideas, instituciones, entes sociales, mecanismos— con arreglo a la similitud de significación que entre sí puedan éstos tener. Plasma, según dicha similitud, con los aludidos elementos, los tipos ideales.

Son tipos ideales los conceptos manejados en la investigación histórica, así como los utilizados para reflejar los resultados de dichos estudios. Los tipos ideales son, por tanto, conceptos de comprensión. Nada tienen que ver con las categorías y los conceptos praxeológicos o con los conceptos de las ciencias naturales. Los aludidos tipos ideales en modo alguno constituyen conceptos de clase, por cuanto no implican aquellas notas características cuya presencia en un objeto determinado permite clasificar a éste sin haber lugar a la duda en la clase de que se trate. Los tipos ideales no pueden ser objeto de definición; para su descripción preciso es enumerar aquellos rasgos que, generalmente, cuando concurren en un caso concreto, permiten decidir si el supuesto puede o no incluirse en el tipo ideal de referencia. Constituye nota característica de todo tipo ideal el que no sea imperativa la presencia de todos sus rasgos específicos en aquellos supuestos concretos que merezcan la calificación en cuestión. El que la ausencia de algunas de dichas características vede o no que un caso determinado sea considerado como correspondiente al tipo ideal de que se trate depende de trascendencia, plasmado mediante la comprensión. Engendra el tipo ideal, en definitiva, la comprensión intuitiva de los motivos, las ideas y los propósitos de los individuos que actúan, así como la de los medios que aplican.

El tipo ideal nada tiene que ver con promedios estadísticos. La mayor parte de los rasgos que le caracterizan no admiten la ponderación numérica, por lo cual imposible es pensar en deducir medidas aritméticas en esta materia. Pero no es ése el motivo fundamental que obliga a consignar el anterior aserto. Los promedios estadísticos nos ilustran acerca de cómo proceden los sujetos integrantes de un cierta clase o grupo, formado, de antemano, en virtud de una definición o tipificación, que maneja ciertas notas comunes, en supuestos ajenos a los aludidos por la indicada definición o tipificación. Ha de constar la pertenencia a la clase o grupo en cuestión antes de que el estadístico pueda comenzar a averiguar cómo proceden los sujetos estudiados en casos especiales, sirviéndose de los resultados de esta investigación para deducir medias aritméticas. Cabe determinar la media de la edad de los senadores americanos y también cabe averiguar, promediando, cómo reacciona, ante cierta circunstancia, una determinada clase de personas formada por individuos de la misma edad. Ahora bien, lo que, lógicamente, resulta imposible es formar una clase sobre la base de que sus miembros registren las mismas cifras promedias.

Sin la ayuda de los tipos ideales no cabe abordar problema histórico alguno. Ni aun cuando el historiador se ocupa de un solo individuo o de un hecho singular, puede evitar de referirse a tipos ideales. Al tratar de Napoleón, el estudioso habrá de aludir a tipos ideales tales como los de capitán, dictador o jefe revolucionario; si se enfrenta con la Revolución francesa, tendrá que manejar los tipos ideales de revolución, desintegración de un régimen, anarquía, etc. Tal vez la alusión a cierto tipo de ideal consista sólo en negar la aplicabilidad del mismo al caso de que se trata. De una forma u otra, cualquier acontecimiento histórico ha de ser descrito e interpretado sobre la base de tipos ideales. El profano, por su parte, igualmente ha de manejar, cuando pretende abordar hechos pasados o futuros, tipos ideales, y a éstos recurre de modo inconsciente.

Sólo mediante la comprensión cabe decidir si procede o no aludir a determinado tipo ideal para la mejor aprehensión mental del fenómeno de que se trate. El tipo ideal no viene a condicionar la comprensión; antes al contrario, es el deseo de una más perfecta comprensión lo que exige estructurar y emplear los correspondientes tipos ideales.

Plásmanse los tipos ideales mediante las ideas y conceptos formulados por las ciencias de índole no histórica. Toda cognición histórica hállase, desde luego, condicionada por las contemporáneas enseñanzas del saber; apóyase en éstas y, en ningún caso, cabe las contradiga. Ahora bien, lo cierto es que el conocimiento histórico interésase por asuntos y emplea métodos totalmente diferentes a los de las aludidas ciencias, las cuales, por su parte, no pueden recurrir a la comprensión. Por ello, los tipos ideales nada tienen en común con los conceptos que manejan las ciencias no históricas. Lo mismo les sucede con respecto a las categorías y conceptos praxeológicos. Cierto es que los repetidos tipos ideales brindan las ineludibles herramientas mentales que el estudio de la historia exige. No se ampara, sin embargo, en ellos el historiador para desarrollar aquella su labor de comprender hechos individuales y singulares típica de la investigación histórica. Por tanto, jamás podrá constituir tipo ideal la simple adopción de cierto concepto praxeológico.

Sucede con frecuencia que vocablos empleados por la praxeología para designar determinados conceptos praxeológicos utilízanlos también los historiadores para aludir a ciertos tipos ideales. En tal caso, el historiador está sirviéndose de una misma palabra para expresar dos ideas distintas. En ocasiones empleará el término para designar el correspondiente concepto praxeológico, Sin embargo, con mayor frecuencia, recurrirá al mismo para aludir al tipo ideal. En este último supuesto, el historiador atribuye a dicha palabra un significado distinto de áquel que, en el terreno praxeológico, le corresponde; cambia su significación al servirse de la misma en distinto ámbito científico. Idéntico vocablo viene a representar ideas diferentes; estamos ante un caso de homonimia. El concepto económico de "empresario" no coincide con el tipo ideal "empresario" que la historia económica y la economía descriptiva manejan. (Una tercera significación corresponde al concepto legal de "empresario".) El término "empresario", en el terreno económico, encarna una idea precisa y específica, idea que, en el marco de la teoría del mercado, aplícase para designar una función claramente individualizada.[21] El ideal tipo histórico de "empresario" no abarca los mismos sujetos que el concepto económico. Nadie piensa, al hablar de "empresario", en el limpiabotas, ni en el taxista que trabaja con su propio automóvil, ni en el vendedor ambulante, ni en el humilde labriego. Todo lo que la economía predica de los empresarios es rigurosamente aplicable a cuantos integran la aludida clase, con total independencia de las particulares circunstancias de

21 *Ver más adelante págs. 326 - 331.*

tiempo, espacio u ocupación que a cada caso particular puedan corresponder. Por el contrario, lo que la historia económica establece en relación con sus tipos ideales puede variar según las circunstancias particulares de las distintas edades, países, tipos de negocio y demás situaciones. Por eso, los historiadores apenas manejan el tipo ideal general de "empresario". Interésanse más por ciertos tipos empresariales específicos, tales como el americano de los tiempos de Jefferson, el de la industria pesada alemana en la época de Guillermo II, el correspondiente a la industria textil de Nueva Inglaterra en las décadas que precedieron a la primera guerra mundial, el de la haute finance protestante de París, el referente al empresario autodidacto, etc.

La circunstancia de que resulte o no oportuno plasmar determinados tipos ideales depende exclusivamente del modo de comprensión que se persiga. Hoy en día es frecuente recurrir a dos conocidos tipos ideales: el integrado por los partidos de izquierda (progresistas) y el de los partidos de derecha (fascistas). Entre los primeros inclúyense las democracias occidentales, algunas de las dictaduras iberoamericanas y el bolchevismo ruso; el segundo grupo la forman el fascismo italiano y el nazismo alemán. Tal clasificación es fruto de un cierto modo de comprensión. Otra forma de ver las cosas prefiere contrastar la democracia y la dictadura. En tal caso, el bolchevismo ruso, el fascismo italiano y el nazismo alemán pertenecen al tipo ideal de régimen dictatorial, mientras los sistemas occidentales de gobierno corresponden al tipo ideal democrático.

Fue un error fundamental de la escuela histórica de Wirtschaftliche Staatswissenschaften, en Alemania, y del institucionalismo, en Norteamérica, el considerar que el objeto de la economía consistía en estudiar la conducta de un cierto tipo ideal, el *homo oeconomicus*. La economía clásica u ortodoxa —asegura dicho ideario— no se ocupó del hombre tal y como, en verdad, es y actúa, limitándose a analizar la conducta de un imaginario ser guiado, exclusivamente, por motivos económicos, impelido sólo por el deseo de cosechar el máximo beneficio material y monetario. Ese supuesto personaje jamás gozó de existencia real; es tan sólo un fantasma creado por arbitrarios filósofos de café. A nadie impele, de modo exclusivo, el deseo de enriquecerse al máximo; muchas gentes ni siquiera experimentan esas materialistas apetencias. Al estudiar la vida y la historia, impertinente resulta perder el tiempo ocupándose de tan fantasmal engendro.

Con independencia de la significación que los economistas clásicos concedieran a la figura del *homo oeconomicus*, preciso es advertir que ésta, en ningún caso, podía implicar un tipo ideal. En efecto, la abstracción de una faceta o aspecto de las múltiples aspiraciones y apetencias del hombre no implica la plasmación de un tipo ideal. Antes al contrario, el tipo ideal viene a representar siempre fenómenos complejos realmente existentes, ya sean de índole humana, institucional o ideológica.

La economía clásica pretendió explicar el fenómeno de la formación de los precios. Plenamente advertían aquellos pensadores que los precios en modo alguno son fruto exclusivamente engendrado por la actuación de un específico grupo de personas, sino la resultante provocada por la recíproca acción de cuantos en el mercado operan. Por ello proclamaron que los precios vienen condicionados por la oferta y la demanda. Pero aquellos economistas fracasaron lamentablemente al pretender estructurar una admisible teoría del valor. No supieron resolver la aparente antinomia del valor. Les desconcertaba la paradoja de que "el oro" valiera más que "el hierro", pese a ser éste más "útil" que aquél. Tal deficiencia les impidió advertir que las apetencias de los consumidores constituían la causa y razón última que informa la producción y el intercambio mercantil. Por ello tuvieron que abandonar su ambicioso plan de llegar a estructurar una teoría general de la acción humana. Hubieron de contentarse con formular una teoría dedicada exclusivamente a explicar las actividades del hombre de empresa, descuidando el hecho de que las preferencias de todos y cada uno constituyen el decisivo factor económico. Interesáronse sólo por el proceder del hombre de negocios, que aspira siempre a comprar en el mercado más barato y a vender en el más caro. El consumidor quedaba excluido de su campo de observación. Pretendieron más tarde los continuadores de los economistas clásicos explicar y justificar dicha actitud investigadora sobre la base de que constituía método intencionalmente adoptado, procedente por razones epistemológicas. Mantenían que los aludidos estudiosos, de modo deliberado, quisieron ceñir sus investigaciones a una determinada faceta de la acción humana: el aspecto "económico". Deseaban ocuparse tan sólo de la imaginaria figura del hombre impelido, de manera exclusiva, por motivaciones "económicas", dejando de lado cualesquiera otras, pese a contarles que las gentes, en realidad, actúan movidas por numerosos impulsos de índole "no económica". Algunos de estos exegetas aseguraron que el análisis de esas motivaciones últimamente aludidas no correspondía a la ciencia económica, sino a otras diversas ramas del saber. También hubo quienes, si bien convenían en que el examen de las repetidas ape-

tencias "no económicas", así como su influjo en la formación de los precios competía a la economía, opinaban que dicha tarea debería ser abordada más tarde por ulteriores generaciones. Comprobaremos después que la consignada distinción entre motivos "económicos" y "no económicos" es imposible de mantener.[22] De momento basta con resaltar que esas doctrinas que pretenden limitar la investigación al aspecto "económico" de la acción humana vienen a falsear y tergiversar por completo las enseñanzas de los economistas clásicos. Jamás pretendieron éstos lo que sus comentaristas suponen. Interesábanse por aclarar la formación de los precios efectivos y verdaderos, desentendiéndose de aquellos imaginarios precios que surgirían si las gentes, operaran bajo unas hipotéticas condiciones distintas de las que efectivamente concurren. Los precios que pretendieron y llegaron a explicar —si bien olvidándose de las apetencias y elecciones de los consumidores— son los precios auténticos de mercado. La oferta y la demanda de que nos hablan constituyen realidades efectivas engendradas por aquellas múltiples motivaciones que inducen a los hombres a comprar o a vender. Su teoría resultaba incompleta por cuanto abandonaban el análisis de la verdadera fuente y origen de la demanda, descuidando el remontarse a las preferencias de los consumidores; no lograron estructurar, pues, una teoría de la demanda plenamente satisfactoria. Ahora bien, jamás supusieron que la demanda —empleando el vocablo tal y como ellos en sus escritos lo utilizan— fuera estructurada, exclusivamente, por motivos "económicos", negando trascendencia a los "no económicos". Dejaron de lado, efectivamente, el estudio de las apetencias de los consumidores, limitando su examen a la actuación del hombre de empresa. Sin embargo, mediante su teoría de los precios pretendían abordar los precios reales, si bien prescindiendo de los motivos y voliciones que impulsan a los consumidores a actuar de uno u otro modo.

Nace la moderna economía subjetiva cuando se logra resolver la aparente antinomia del valor. Sus teoremas en modo alguno se contraen exclusivamente a las actuaciones del hombre de empresa; para nada se interesa por el imaginario *homo oeconomicus*. Pretende aprehender las inmodificables categorías que informan la acción humana en general. Aborda el examen de los precios, de los salarios o del interés, desentendiéndose de las motivaciones personales que inducen a las gentes a comprar o vender o a abstenerse de comprar o vender. Hora es ya de repudiar aquellas estériles construcciones que pretendían justificar las deficiencias de los antiguos economistas recurriendo al fantasmagórico *homo oeconomicus*.

10. El método de la economía política.

El objeto de la praxeología consiste en investigar las categorías de la acción humana. Para mentalmente aprehender cuantos teoremas praxeológicos existen, bástale al interesado con percatarse de la esencia de la acción humana. Por cuanto somos hombres, estos conocimientos de lo que sea la acción humana hállanse ínsitos en nosotros; ningún ser humano carece de dicha ilustración, salvo que influencias patológicas le hayan reducido a una existencia meramente vegetativa. Para cabalmente comprender los aludidos teoremas no se requiere acudir a experimentación alguna. Es más, ningún conocimiento experimental, por amplio que fuera, los haría comprensibles a quien, de antemano, no supiera en qué consiste la acción humana. Sólo mediante el análisis lógico de aquellos conocimientos ínsitos en nosotros, referentes a la categoría de acción, es posible la asimilación mental de los teoremas en cuestión. Debemos concentrarnos y reflexionar sobre la estructura misma de la acción humana. Como el lógico y el matemático, el conocimiento praxeológico lo llevamos en nuestro interior; no nos viene de fuera.

Todo los conceptos y teoremas de la praxeología hállanse implícitos en la propia categoría de acción humana. En orden a alcanzar el conocimiento praxeológico, lo fundamental es analizar y deducir los aludidos conceptos y teoremas, extraer las correspondientes conclusiones y determinar las características universales del actuar como tal. Una vez conocidos los requisitos típicos de toda actuación, conviene dar un paso más en el sentido de determinar —desde luego, de un modo puramente categórico y formal— los requisitos, ya más específicos, correspondientes a formas especiales de actuar. Cabría abordar esta segunda tarea formulando imaginariamente cuantas situaciones resulten pensables, para deducir, seguidamente, las correspondientes conclusiones lógicas. Tal sistemática omnicomprensiva nos ilustraría no sólo acerca de la acción humana tal y como se produce en este mundo real, donde vive y actúa el hombre sino también acerca de unas hipotéticas acciones que se registrarían en el caso de concurrir las irrealizables condiciones de imaginarios mundos.

Pero lo que la ciencia pretende es percatarse de la realidad. La investigación científica no es ni mera gimnasia mental ni pasatiempo lógico. De ahí que la praxeología restrinja su estudio al análisis de

---

22 *Ver más adelante págs. 303 - 315 y 312 - 317.*

la acción tal y como aparece bajo las condiciones y presupuestos del mundo de la realidad. Unicamente en dos supuestos abórdase la acción tal como aparecería bajo condiciones que ni nunca se han presentado ni en el momento actual pueden aparecer. En efecto, la praxeología debe ocuparse de situaciones que, si bien no se produjeron ni en nuestra época presente ni en el pasado, pudieran tal vez mañana registrarse. Igualmente se interesa por planteamientos imaginarios e impracticables cuando tal análisis permite una mejor percepción de los fenómenos que bajo las efectivas circunstancias actuales se producen.

Sin embargo, esta alusión a la realidad experimental en modo alguno afecta al carácter apriorístico de la praxeología y de la economía. Nuestros conocimientos esperimentales vienen simplemente a indicarnos cuáles son los problemas que conviene examinar y cuáles procede desatender. Infórmannos acerca de qué debemos analizar, pero nada nos dicen de cómo debamos proceder en nuestra investigación. A mayor abundamiento, no es la experiencia, sino el propio pensar, el que nos ilustra acerca de qué imaginarios planteamientos conviene analizar para mejor aprehender lo que en el mundo real sucede.

El que el trabajo fatigue no es una realidad de índole categórica y apriorística. Cabe imaginar, sin incidir en contradicción lógica, un mundo en el que el trabajo no fuera penoso y deducir las correspondientes conclusiones.[23] Ahora bien, en la vida real continuamente tropezamos con la "desutilidad" del trabajo. Sólo si toma en cuenta dicha realidad, puede un teorema económico servirnos para mejor comprender cuanto sucede a nuestro alrededor.

Mediante la experiencia advertimos la penosidad del trabajo. Ahora bien, tal ilustración no nos la proporciona la experiencia directamente. En efecto, no existe fenómeno alguno que, por sí solo, predique la "desutilidad" del trabajo. La realidad nos ofrece ciertos datos de índole experimental, los cuales, interpretados a la luz del conocimiento apriorístico, nos permiten concluir que el hombre estima en más el ocio —es decir, la ausencia de trabajo— que la labor, siempre y cuando no varíen las demás circunstancias concurrentes. Advertimos que las gentes renuncian a placeres que podrían disfrutar si trabajaran más, o sea, que están dispuestas a sacrificar ciertos goces en aras al descanso. Tal realidad nos dice que el hombre aprecia este último como un bien, mientras considera el trabajo como una carga. Ahora bien, somos capaces de llegar a esa conclusión sólo gracias a nuestro discernimiento praxeológico.

La teoría del cambio indirecto, así como cuantas de ella derivan —la del crédito circulante, por ejemplo— únicamente puede interesar, al objeto de mejor comprender la realidad, en un mundo donde el cambio indirecto se practique. Bajo un orden en el que sólo el trueque existiera, tales construcciones constituirían mero pasatiempo intelectual. No es probable que los economistas de esa imaginaria sociedad hubiéranse jamás ocupado del cambio indirecto, del dinero y demás conceptos conexos, suponiendo que, en tal ambiente, pudiera surgir la ciencia económica. En nuestro mundo real, sin embargo, dichos estudios constituyen parte fundamental de la economía política.

El que la praxeología, al pretender captar la realidad, limite su investigación a aquellas cuestiones que, en ese sentido, tienen interés, en modo alguno modifica la condición apriorística de su razonar. Queda, no obstante, de este modo, prefijado el campo de acción de la economía, la única parte de la praxeología hasta ahora estructurada.

La economía no utiliza el método de la lógica ni el de las matemáticas. No se limita a formular puros razonamientos apriorísticos, desligados, por completo, de la realidad. Plantéase supuestos concretos siempre y cuando su análisis permita una mejor comprensión de los fenómenos reales. No existe en los tratados y monografías económicas tajante separación entre la pura ciencia y la aplicación práctica de sus teoremas a específicas situaciones históricas o políticas. La economía formula sus enseñanzas, entrelazando el conocimiento apriorístico con el examen e interpretación de la realidad.

Este método, evidentemente, resulta ineludible, habida cuenta de la naturaleza y condición del tema que la economía aborda. Desde luego, la procedencia y bondad del mismo hállase bien atestiguada. Pero, ello no obstante, conviene advertir que el empleo de esa singular y, lógicamente, incluso, algo extraña sistemática, exige, por parte del estudioso, especial cautela y pericia, hasta el punto de que personas de escasa preparación han caído en graves errores al manejar imprudentemente ese bifronte sistema, integrado por dos métodos epistemológicamente dispares.

Es erróneo pensar existe una vía histórica para abordar el estudio económico, como tampoco hay una economía puramente teórica. Existe la econo-

---

23 *Vid. infra págs. 177 - 181.*

mía, de un lado, y la historia económica, de otro. Nunca deben ser confudidas entre sí ambas disciplinas. Todo teorema económico resulta válido y exacto en cualquier supuesto en el que concurran las circunstancias previstas por el mismo. Desde luego, ninguno de los aludidos teoremas tiene interés prático cuando en el caso no se dan los correspondientes presupuestos. Las doctrinas referentes al cambio indirecto carecen de todo valor si aquél no existe. Ahora bien, ello nada tiene que ver con la exactitud y certeza de las mismas.[24]

El deseo de muchos políticos y de importantes grupos de presión de vilipendiar la economía política y difamar a los economistas ha provocado confusión en el debate. El poder embriaga lo mismo al príncipe que a la democrática mayoría. Aunque sea a regañadientes, todo el mundo ha de someterse a las inexorables leyes de la naturaleza. Sin embargo, los gobernantes no piensan lo mismo de las leyes económicas. Porque, ¿acaso no legislan como les place? ¿No disponen de poderío bastante para aplastar a cualquier oponente? El belicoso autócrata se humilla sólo ante una fuerza militar superior a la suya. Siempre hay, además, plumas serviles dispuestas a justificar la acción estatal formulando doctrinas *ad usum Delphini*. Suelen calificarse esos arbitrarios escritos de "economía histórica". La verdad es que la historia económica constituye, sin embargo, rico muestrario de actuaciones políticas que fracasaron en sus pretensiones sólo por haber despreciado las leyes de la economía.

Imposible resulta comprender las vicisitudes y obstáculos con que el pensamiento económico siempre ha tropezado si no se advierte que la economía, como tal ciencia, implica abierto desafío a la vanidad personal del gobernante. El verdadero economista jamás será bienquisto por autócratas y demagogos. Para ellos resultará siempre personaje díscolo y poco grato y tanto más le odiarán cuanto mejor adviertan la certeza y exactitud de sus críticas.

Ante tan frenética oposición, bueno será resaltar que la base de todo el raciocinio praxeológico y económico, es decir, la categoría de acción humana, no admite crítica ni objección alguna. Ninguna referencia a cuestiones históricas o empíricas puede invalidar aquel aserto según el cual las gentes, conscientemente, laboran por alcanzar ciertos objetivos que les atraen. Disertación alguna, en torno a la irracionalidad, los insondables abismos del alma humana, la espontaneidad de los fenómenos vitales, automatismos, reflejos y tropismos, pueden afectar al hecho de que el hombre se sirve de la razón en orden a mejor satisfacer sus deseos y apetencias. Partiendo de ese fundamento inconmovible que es la categoría de acción humana, la praxeología y la economía progresan, paso a paso, en sus estudios mediante el razonamiento reflexivo. Dichas disciplinas, tras precisar con el máximo rigor los correspondientes presupuestos y condiciones, proceden a estructurar un ordenado sistema ideológico, deduciendo del mismo, mediante raciocinio lógicamente inatacable, cuantas conclusiones proceden. Ante estas aludidas conclusiones, sólo dos actitudes caben: o la de evidenciar los vicios lógicos en que puedan incidir las formuladas cadenas deductivas o la de proclamar la certeza y exactitud de los asertos en cuestión.

Vano es, a estos efectos, alegar que ni la vida ni la realidad son lógicas. La vida y la realidad no son ni lógicas ni ilógicas; estamos, simplemente, enfrentados con hechos inmodificables. La lógica es el único instrumento con el que cuenta el hombre para llegar a comprender dichas circunstancias que se encuentra dadas.

A nada conduce suponer que la vida y la historia resulten inescrutables e incomprensibles, de tal suerte que la razón jamás podrá aprehender su esencia íntima. Quienes así piensan vienen a contradecir sus propias manifestaciones cuando, después de afirmar que todo lo trascendente resulta inasequible para la mente humana, pasan a formular sus personales teorías —desde luego, erróneas— sobre aquellas mismas ignotas materias. Muchas cosas hay que exceden los límites de nuestra mente. Ahora bien, todo conocimiento, por mínimo que sea, fatalmente, ha de adquirirlo el hombre por vía de la razón.

No menos inadmisible es el oponer la comprensión a la teoría económica. La comprensión histórica tiene por misión el dilucidar aquellas cuestiones que las ciencias de índole no histórica son incapaces de resolver satisfactoriamente. La comprensión jamás puede contradecir las doctrinas formuladas por estas otras disciplinas. Ha de limitarse a proclamar ante determinada actuación, de un lado, las ideas que impulsaron a los actores, los fines perseguidos y los medios aplicados a su consecución, y de otro, discriminar la respectiva trascendencia de los factores intervinientes en la aparición de cierto hecho, siempre y cuando las disciplinas no históricas sean incapaces de resol-

24 *Vid.* F. H. KNIGHT, **The Ethics of Competition and Other Essays**, *pág. 139. Nueva York, 1935.*

ver la duda. La comprensión no autoriza a ningún historiador moderno a afirmar, por ejemplo, que mediante mágicos conjuros ha sido posible alguna vez devolver la salud a las vacas enfermas. Por lo mismo, tampoco le cabe ampararse en la comprensión para aseverar que en la antigua Roma o bajo el imperio de los incas determinadas leyes económicas no operaban.

El hombre, desde luego, no es infalible. Busca siempre la verdad, es decir, aspira a aprehender la realidad lo más perfectamente que las limitaciones de su mente y razón le permiten. El hombre nunca será omnisciente. Jamás podrá llegar a un convencimiento pleno de que su investigación hállase acertadamente orientada y de que son efectivamente ciertas las verdades que considera inconclusas. Lo más que al hombre le cabe es revisar, con el máximo rigor, una y otra vez el conjunto de sus tesis Para el economista esto implica retrotraer todos los teoremas a su origen cierto e indiscutible, la categoría de la acción humana, comprobando, mediante el análisis más cuidadoso, cuantas sucesivas inferencias y conclusiones finalmente abocan al teorema de que se trate. En modo alguno supónese que tal sistemática excluya definitivamente el error. Ahora bien, lo que no cabe dudar es que dicho método es el más eficaz para evitarlo.

La praxeología —y, por tanto, también la economía— es una disciplina de índole deductiva. Su procedencia lógica deriva de aquella base de la que parte en sus deducciones: la categoría de la acción. Ningún teorema económico que no esté sólidamente asido a dicha base a través de una inatacable cadena racional resulta científicamente admisible. Todo aserto carente de la repetida ilación ha de estimarse arbitrario, hasta el punto de quedar flotando en el aire sin sustentación alguna. No es posible abordar ningún específico ámbito económico más que si el mismo ensambla perfectamente en una teoría general de la acción.

Las ciencias empíricas parten de hechos singulares, y en sus estudios progresan de lo individualizado a lo general. La materia manejada permíteles la especialización. Cabe que el investigador concentre su atención en sectores determinados, despreocupándose del conjunto. Jamás puede el economista transformarse en puro especialista, que sólo cultiva una cierta rama de la ciencia económica. Al abordar cualquier tema específico ha de tener presente, al tiempo, el sistemático conjunto del saber económico.

Los historiadores, en este sentido, suelen incurrir en el error. Propenden a inventar los teoremas que mejor les conviene. Llegan incluso a olvidar que no cabe deducir relación causal alguna de la contemplación de fenómenos complejos. Vana es su pretensión de analizar la realidad sin apoyarse en lo que ellos califican de ideas preconcebidas. En realidad, las teorías a que, sin darse ellos mismos cuenta, recurren no son más que populares doctrinas, cuyos errores e íntimas contradicciones, tiempo ha, la ciencia económica evidenció.

11. Las limitaciones de los conceptos praxeológicos.

Las categorías y conceptos praxeológicos fueron formulados para la mejor comprensión de la acción humana. Devienen contradictorios y carecen de sentido cuando se pretende hacer aplicación de los mismos en condiciones que no sean las típicas de la vida humana. El elemental antropomorfismo de las religiones primitivas repugna a la mente filosófica. Ahora bien, no menos torpe es la pretensión de ciertos filósofos de describir con rigor, acudiendo a conceptos praxeológicos, las personales virtudes de un ser absoluto, sin ninguna de las incapacidades y flaquezas típicas de la humana condición.

Los filósofos y los doctores de la escolástica, al igual que los teístas y deístas de la Edad de la Razón, concebían un ser absoluto perfecto, inmutable, omnipotente y omnisciente, el cual, sin embargo, planeaba y actuaba, señalándose fines a alcanzar y recurriendo a medios específicos en orden a su consecución. Ahora bien, actúa sólo quien se halla en situación que conceptúa insatisfactoria; es más, sólo reiteran la acción aquellos incapaces de suprimir su malestar de una vez para siempre. Todo ser que actúa hállase descontento; luego no es omnipotente. Si estuviera plenamente satisfecho, no actuaría, y, si fuera omnipotente, habría suprimido por completo, desde un principio, la causa de su insatisfacción. El ser todopoderoso no tienen por qué elegir entre diferentes malestares. No se ve constreñido a contentarse, en todo caso, con el mal menor. La omnipotencia equivale a aquella capacidad que permite hacerlo todo y gozar, por tanto, de la plena felicidad, sin que el interesado tenga que atenerse a limitaciones de clase alguna. Ahora bien, el anterior planteamiento es incompatible con el concepto mismo de acción. Para un ser todopoderoso no existe la categoría de fines ni la de medios. Su operar es ajeno a las humanas percepciones, conceptos y comprensiones. Cualquier "medio" rinde al ser omnipotente servicios ilimitados; cábele recurrir a un "medio" cualquier para la consecución del fin que sea, y aun alcanzar los objetivos propuestos sin servirse de

medio alguno. Desborda nuestra limitada capacidad intelectiva el elucubrar, hasta las últimas consecuencias lógicas, en torno al concepto de omnipotencia. Suscítansele en este terreno a la mente paradojas insolubles. ¿Tiene ese ser omnipotente capacidad bastante para practicar una obra inmodificable? Si puede hacerlo, he ahí el límite de su supuesta omnipotencia; ahora bien, si no es capaz de realizar dicha inmodificable obra, indudablemente, también deja de ser todopoderoso.

¿Es acaso compatible la omnipotencia con la omnisciencia? La omnisciencia implica que todos los futuros acaecimientos han de producirse de un modo inexorablemente preestablecido. No es lógicamente concebible que un ser omnisciente sea, al tiempo, omnipotente. Su incapacidad para variar ese predeterminado curso de los acontecimientos argüiría en contra de su omnipotencia.

La acción implica disponer de limitada potencia y capacidad. Manifiéstase, a través de ella, el hombre, cuyo poder hállase restringido por las limitaciones de su mente, por las exigencias fisiológicas de su cuerpo, por las realidades del medio en que opera y por la escasez de aquellos bienes de los que su bienestar depende. Vana es toda alusión a las imperfecciones y flaquezas del ser humano, en orden a describir la excelsitud de un ente absolutamente perfecto. Es más, el propio concepto de perfección absoluta resulta, en sí mismo, contradictorio. En efecto, dicho ser implica un estado que, por fuerza, ha de ser definitivo e inmodificable. El más mínimo cambio vendría a desvirtuar la presupuesta perfección, provocando una situación, evidentemente, más imperfecta; la mera posibilidad de mutación contradice la idea de absoluta perfección. Ahora bien, la ausencia de todo cambio —es decir, la absoluta inmutabilidad, rigidez e inmovilidad— implica la ausencia de vida. Vida y perfección constituyen conceptos incompatibles entre sí; pero igualmente lo son los de perfección y muerte.

El ser vivo no es perfecto por cuanto cambia; pero el muerto tampoco es perfecto porque le falta la vida.

El lenguaje manejado por hombres que viven y actúan utiliza expresiones comparativas y superlativas al ponderar entre sí situaciones más o menos satisfactorias. Ahora bien, lo absoluto no alude a estados mejores o peores; es más bien una noción límite. lo absoluto es indeterminable, impensable e inexpresable. Es una quimera. Ni hay felicidad plena, ni gentes perfectas, ni eterno bienestar. El pretender describir la vida de Jauja o las condiciones de la existencia angélica implica incidir en insolubles contradicciones. Cualquier situación supone limitación e imperfección, esfuerzo por superar problemas; arguye, en difinitiva, la existencia de descontento y malestar.

Cuando la filosofía dejó de interesarse por lo absoluto aparecieron los autores de utopías insistiendo en el sofisma. Elucubran dichos escritores en torno a un estado perfecto. No advierten que el estado, es decir, el aparato social de compulsión y coerción constituye institución montada precisamente para hacer frente a la imperfección humana, domeñando, con penas aflictivas, a las minorías, al objeto de proteger a la mayoría contra las acciones que puedan venir a perjudicarla. Tratándose de hombres "perfectos", innecesarias resultarían tanto la fuerza como intimidación. Pero los autores utópicos prefieren desentenderse de la verdadera naturaleza humana y de las inmodificables circunstancias que informan la vida en este planeta. Godwin aseguraba que, abolida la propiedad privada, el hombre llegaría a ser inmortal.[25] Charles Fourier entreveía los océanos rebosantes de rica limonada en vez de agua salada.[26] La Economía de Marx pasa enteramente por alto la escasez de los factores materiales de la producción. Trotsky llegaba al extremo de proclamar que, en el paraíso proletario, ***"el hombre medio alcanzará el nivel intelectual de un Aristóteles, un Goethe o un Marx. Y, por sobre estas cumbres, mayores alturas todavía aflorarán"***.[27]

La estabilización y la seguridad constituyen las populares quimeras del momento. De lo errores que tales pensamientos implican, más adelante, nos ocuparemos.

---

25 *WILLIAM GODWIN*, **An Enquiry Political Justice and Its Influence on General Virtue and Happines, II**, *págs. 393-404. Dublín, 1793.*

26 *CHARLES FOURIER*, **Théorie des quatre mouvements, I**, *pág. 43, Obras completas, 3a. ed. París, 1846.*

27 *LEON TROTSKY*, **Literature and Revolution**, *pág. 256, trad. por R. Strunski. Londres, 1925.*

III. LA ECONOMIA Y LA REBELION CONTRA LA RAZON

1. La rebelión contra la razón.

Refleja la historia del pensamiento la existencia de filósofos propensos a exagerar la capacidad de la razón, de ideólogos que llegaban a suponer cabíale al hombre descubrir, mediante el raciocinio, las causas originarias de los eventos cósmicos e incluso los objetivos que aquella prístina fuerza creadora del universo y determinante de su evolución persigue. Tales personas abordaban "lo absoluto" con la misma tranquilidad con que contemplarían el funcionamiento de su reloj de bolsillo. Sin preocuparse de más, definían los valores absolutos y eternos, proclamando normas morales que incondicionalmente, en su opinión, todos los hombres habrían de respetar.

Dediquemos, en este sentido, un recuerdo a los creadores de utopías, a quienes tanto complacía elucubrar en torno a imaginarios paraísos terrenales donde sólo la razón pura prevalecería. No advertían, desde luego, dichos pensadores que aquellos imperativos absolutos y aquellas verdades manifiestas, tan pomposamente proclamadas, constituían sólo fantasías de sus propias mentes. Considerábanse infalibles, abogando, con el máximo desenfado, por la intolerancia y la violenta opresión de heterodoxos y disidentes. Aspiraban a la dictadura bien para sí, bien para gentes que fielmente ejecutarían sus planes. La doliente humanidad no podía salvarse más que si seguía sumisa las fórmulas por ellos recomendadas.

Y no olvidemos a Hegel. Fue ciertamente un pensador profundo; sus escritos constituyen rico acervo de atractivas ideas. Actuó, sin embargo, siempre bajo el error de suponer que el Geist, "lo absoluto". manifestábase por un intermedio. Nada había arcano ni recóndito en el universo de Hegel. Con todo, gustaba de emplear expresiones tan ambiguas que han podido ser interpretadas del modo más diverso. Para los hegelianos de derechas, sus libros constituyen abierta defensa del autocrático sistema de gobierno prusiano y de la iglesia oficial teutona. Para los hegelianos de izquierdas, en cambio, su ideario favorece el ateísmo, el radicalismo revolucionario más intransigente y las doctrinas anarquistas.

Mención aparte merece Augusto Comte. Convencido estaba de hallarse en posesión de la verdad; considerábase perfectamente informado del futuro que la humanidad habría de plasmar. Erigióse, pues, en supremo legislador. Pretendió prohibir los estudios astronómicos por considerarlos inútiles. Quiso reemplazar el cristianismo por una nueva religión e incluso arbitró una mujer que había de ocupar el puesto de la Virgen. A Comte cabe disculparle tanto desvarío, ya que era un verdadero demente, en el más estricto sentido patológico del vocablo. Pero ¿cómo exonerar a sus seguidores?

Otros muchos ejemplos de este mismo tipo cabría aducir. Ahora bien, en modo alguno tales realidades pueden ser esgrimidas para argumentar contra la razón, el racionalismo o la racionalidad. Porque los aludidos errores relación alguna guardan con el problema específico que a este respecto interesa y que consiste en determinar si es o no la razón instrumento idóneo y, además, el único de que puede el hombre servirse para alcanzar el máximo conocimiento que le resulte posible. Nadie que celosa y abnegadamente haya buscado la verdad osó jamás afirmar que la razón y la investigación científica permitían despejar todas las incógnitas. Advirtió siempre el investigador honrado la limitación de la mente humana. Injusto en verdad sería responsabilizar a tales estudiosos de la tosca filosofía de un Haeckel o de la intelectual frivolidad de las diversas escuelas materialistas.

Preocupáronse siempre los racionalistas de resaltar insalvables barreras con que, al final, tanto el método apriorístico como la investigación empírica forzosamente han de tropezar[1]. Ni un David Hume, fundador de la economía política inglesa, ni los utilitaristas y pragmatistas americanos pueden, en justicia, ser acusados de haber pretendido exagerar la capacidad del hombre para alcanzar la verdad. A la filosofía de las dos últimas centurias tal vez pudiera echársele en cara su excesivo agnosticismo y escepticismo, pero nunca el sentir desmedida confianza en el poder intelectivo de los mortales.

La rebelión contra la razón, típica actitud mental de nuestra era, no puede achacarse a supuesta falta de modestia, cautela o autocrítica por parte de los filósofos. Tampoco cabe atribuirla a imaginarios fracasos de las modernas ciencias naturales, disciplinas éstas en continuo progreso. Nadie sería capaz de negar las asombrosas conquis-

---

1. *Vid., en este sentido,* LUIS ROUGIER, **Les Paralogismes du rationalisme**, *París 1920.*

tas técnicas y terapéuticas logradas por el hombre. La ciencia moderna no puede ser denigrada desde el ángulo del intuicionismo, del misticismo, ni desde ningún otro punto de vista. La rebelión contra la razón apuntaba, en verdad, a distinto objetivo. Se urdió contra la economía política, en modo alguno contra las ciencias naturales. Si éstas quedaron también incluidas en el ataque ello fue indeseada, pero lógica, consecuencia de la crítica contra la economía. No cabía, en efecto, impugnar la oportunidad de la razón en cierto campo científico sin igualmente desprestigiarla en las restantes ramas del saber.

Esa tan insólita reacción intelectual fue provocada por los acontecimientos de mediados del siglo pasado. Los economistas habían plenamente demostrado la inanidad e ilusoria condición de la utopías socialistas. Las deficiencias de la economía clásica impidieron a aquellos investigadores evidenciar por qué resultaban impracticables los planes socialistas; ello no obstante, la ilustración de dichos pensadores era más que suficiente para demostrar la inutilidad de todos sus contemporáneos programas socialistas. El comunismo hallábase fuera de combate. Los autores socialistas no sabían cómo replicar a la implacable crítica que se les hacía, ni aducir argumento alguno en defensa propia. Parecía haber sonado la última hora de la doctrina.

Un solo camino de salvación quedaba franco. Era preciso difamar la lógica y la razón suplantando el raciocinio por la intuición mística. Tal fue la empresa reservada a K. Marx. Amparándose en el misticismo dialéctico de Hegel, arrogóse tranquilamente la facultad de predecir el futuro. Hegel pretendía saber que el Geist, al crear el Universo, deseaba instaurar la monarquía prusiana de Federico Guillermo III. Pero Marx estaba aún mejor informado acerca de los planes del Geist. Le constaba que la meta final de toda la evolución histórica era el milenio socialista. El socialismo habría de llegar fatalmente, "con la inexorabilidad de una ley de la naturaleza". Puesto que, según Hegel, toda fase posterior de la historia es, comparativamente a las anteriores, una etapa superior y mejor, no cabía duda que el socialismo, fase final y última de la evolución humana, habría de suponer, desde cualquier punto de vista, el colmo de las perfecciones. Impertinente resultaba, por tanto, analizar detalladamente el funcionamiento de la república socialista. La historia, a su debido tiempo, lo dispondría todo del modo mejor y, desde luego, no precisa del concurso de los mortales para que cuanto haya de ser se produzca.

Pero quedaba por superar el obstáculo principal, a saber, la inquebrantable dialéctica de los economistas. Marx, sin embargo, encontró una solución. La razón humana —arguyó— es, por naturaleza, incapaz de hallar la verdad. La estructura lógica de la mente varía según las diferentes clases sociales. No existe una lógica universalmente válida. La mente sólo produce "ideologías"; es decir,; con arreglo a la terminología marxista, conjuntos de ideas destinados a disimular y enmascarar los ruines intereses de la propia clase social del pensador. De ahí que la mentalidad "burguesa" no puede interesar al proletariado, esa nueva clase social que abolirá todas las clases sociales y convertirá la tierra en un auténtico edén.

La lógica proletaria, sin embargo, en modo alguno puede ser tachada de lógica de clase. "**Las ideas que la lógica proletaria engendra no son ideas partidistas, sino emanaciones de la más pura y estricta lógica**".[2] Es más, en virtud de específico privilegio, la mente de ciertos escogidos burgueses no está manchada por el pecado original de su origen burgués. Ni K. Marx, hijo de un pudiente abogado, casado con la hija de un junker prusiano, ni tampoco su colaborador F. Engels, rico fabricante textil, jamás creyeron podría afectarles a ellos la aludida condenación, atribuyéndose, por el contrario, pese a su origen burgués, plena capacidad para descubrir la verdad absoluta.

Compete al historiador precisar las razones que permitieron se difundieran tan torpes ideas. La misión del economista es distinta; él debe estudiar el aludido polilogismo marxista, así como todos los demás tipos de polilogismo formados a semejanza de aquél, poniendo de manifiesto los errores y contradicciones que tales idearios encierran.

2. La lógica ante el polilogismo.

El polilogismo marxista afirma que la estructura lógica de la mente varía según las distintas clases sociales. El polilogismo racista difiere del anterior tan sólo en que esa dispar estructura mental la atribuye a las distintas razas, proclamando que los miembros de cada una de ellas, independientemente de su filiación clasista, gozan de idéntica estructura lógica.

---

2 *Vid.* EUGEN DIETZGEN, **Briefe unber Logik, speziell demokratisch-proletarische Logik**, *pag. 112, 2a. ed. Stuttgart, 1903.*

No es necesario entrar ahora en detallada crítica de los conceptos clase social y raza en el sentido en que dichas doctrinas los manejan. Tampoco es preciso preguntar al marxista cuándo y cómo el propietario que logra elevarse a la condición de burgués pierde su mentalidad proletaria para adquirir la burguesa. Huelga igualmente interrogar al racista acerca del tipo de estructura lógica que pueda tener una persona cuya estirpe racial no sea pura. Hay objeciones mucho más graves que oponer al polilogismo.

Lo más a que llegaron, tanto los marxistas como los racistas y los defensores de cualquier tipo de polilogismo, fue simplemente a asegurar que la estructura lógica de la mente difiere según sea la clase, la raza o la nación del sujeto. Nunca, sin embargo, les ha interesado precisar concretamente en qué difiere la lógica proletaria de la burguesa; la de las razas arias de las que no lo son; la alemana de la francesa o inglesa. Para el marxista, la teoría ricardiana de los costos comparativos es incierta porque su autor era un burgués. Los racistas arios, en cambio, la condenan sobre la base de que Ricardo era judío; los nacionalistas alemanes, en fin, la critican por cuanto su expositor era inglés. Hubo profesores teutones que recurrieron a los tres argumentos a la vez en su deseo de invalidar las enseñanzas ricardianas. Ahora bien, una doctrina no puede en bloque ser rechazada meramente en razón al origen de su expositor. Preciso es previamente estructurar una teoría lógica diferente para, una vez ambas contrastadas, poder constatar que la impugnada llega a una conclusiones que, si bien resultan correctas para la lógica de su autor, no lo son, en cambio, para la lógica proletaria, aria o alemana. Es más, habría el crítico seguidamente de señalar a qué conclusiones lleva el sustituir aquellas torpes inferencias por esas otras más correctas. Pero lo cierto es que polilogista alguno, según a todos consta, ha podido ni podrá jamás argumentar en la forma expuesta.

Y no es sólo esto, pues constituye realidad innegable la frecuente existencia de serias disparidades de criterio, en torno a cuestiones de la mayor trascendencia, entre gentes que pertenecen a una misma clase, raza o nación. Hay alemanes —decían los nazis— que, por desgracia, no piensan de modo verdaderamente germano. Pues bien, admitida la posibilidad de que haya alemanes que no razonen según por su sangre debieran, es decir, personas que raciocinan con arreglo a lógica de índole no germana, plantéase el problema de determinar quién será competente para resolver cuáles ideas deben de estimarse auténticamente germanas y cuáles no. Aseguraba el ya fallecido profesor Franz Oppenheimer que "*yerra a menudo el individuo por perseguir sus propios intereses; la clase, en cambio, a la larga, no se equivoca*".[3] Cabría deducir de tal aserto la infalibilidad del voto mayoritario. Los nazis, sin embargo, eran los primeros en rechazar el veredicto democrático por considerar se trataba de sistema manifiestamente antigermano. Los marxistas aparentan someterse al voto de la mayoría.[4] Sin embargo, a la hora de la verdad, invariablemente se inclinan por el gobierno minoritario, siempre y cuando sea su propio partido quien vaya a detentar el poder. Recuérdese, en este sentido, cómo violentamente disolvió Lenin la Asamblea Constituyente rusa —elegida incluso bajo los auspicios de su Gobierno mediante sufragio universal de hombres y mujeres— porque tan sólo un 20 por 100 de sus miembros era bolchevique.

Los defensores del polilogismo, para ser consecuentes, deberían mantener que, si el sujeto es miembro de la correcta clase, nación o raza, las ideas que emita, invariablemente, habrán de resultar rectas y procedentes. La consecuencia lógica sin embargo, no es virtud que suela brillar entre ellos. Los marxistas, por ejemplo, califican de "pensador proletario" a quienquiera defienda sus doctrinas. Quien se oponga a las mismas, en cambio, es inmediatamente tachado de enemigo de la clase o de traidor social. Hitler, al menos, era más franco cuando simplemente recomendaba enunciar al pueblo un programa genuinamente germánico y, con tal contraste, determinar quiénes eran auténticos y quiénes vil canalla según coincidiesen o no con el plan trazado.[5] Es decir, un individuo cetrino, cuyos rasgos corporales en modo alguno coincidían con los rubios prototipos de la "raza de los señores", presentábase como el único ser capaz de descubrir qué doctrinas eran adecuadas a la mente germana, exigiendo el ostracismo de la patria alemana para cuantos no aceptaran tales idearios, cualesquiera fuera su morfología fisiológica. Parece basta lo expuesto para evidenciar la inanidad del ideario analizado.

---

3 *FRANZ OPPENHEIMER,* System der Soziologie, II, *pág. 559, Jena, 1926.*

4 *Conviene destacar que la justificación de la democracia en modo alguno se base en suponer que la mayoría haya tenido siempre razón, ni mucho menos que sea infalible. Vid. infra págs. 200-204.*

5 *Vid, su discurso a la Convención del partido, en Nuremberg, de 3 de septiembre de 1933.* Frankfurter Zeitung, *pág. 2, 4 septiembre 1933.*

3. La praxeología ante el polilogismo.

Por ideología, el marxista entiende una doctrina que, si bien resulta incorrecta analizada a la luz de la auténtica lógica proletaria, beneficia y prohíbe los torpes intereses de la clase que la formula. Objetivamente considerada, la correspondiente doctrina es, desde luego, improcedente; su propia viciosa condición, sin embargo, viene a favorecer los intereses clasistas del expositor. Son numerosos los marxistas que creen haber demostrado la justeza del expuesto pensamiento simplemente destacando que el hombre no busca el saber sólo por el saber. Al investigador —dicen— lo que de verdad le interesa es el éxito y la fortuna. Las teorías invariablemente se formulan pensando en la aplicación práctica de las mismas. Es falso cuanto se predica de una ciencia supuestamente pura, así como cuanto se habla de la desinteresada aspiración a la verdad.

Admitamos, aunque sólo sea a efectos dialécticos, que la búsqueda de la verdad inexorablemente viene guiada por consideraciones de orden material, por el deseo de conquistar concretos y específicos objetivos. Pues bien, ni aun entonces deviene comprensible cómo puede una teoría "ideológica" —es decir, falsa— provocar mejores efectos que otra teoría más correcta. Cuando un ideario aplicado en la práctica provoca los efectos previstos, las gentes invariablemente han proclamado la procedencia del mismo. Constituye evidente contrasentido el afirmar que una tesis correcta, pese a tal condición, pueda ser menos fecunda que otra errónea.

El hombre emplea las armas de fuego, Precisamente para mejor servirse de ellas investigó y formuló la balística. Ahora bien, los estudiosos de referencia, por cuanto aspiraban a incrementar la capacidad cinegética y homicida del hombre estructuraron una balística correcta. De nada hubiérales servido una balística meramente ideológica.

Para los marxistas constituyen "orgullosa y vana pretensión" las palabras de aquellos investigadores que proclaman su desinteresado amor a la ciencia. Si Maxwell concienzudamente indagó en la teoría de las ondas electromagnéticas, ello fue sólo —dicen— a causa del interés que los hombres de negocios tenían por explotar la telegrafía sin hilos.[6] Ahora bien, aun concediendo fuera cierta la anterior motivación, en nada queda aclarado el problema de las ideologías que venimos examinando. La cuestión que en verdad interesa estriba en determinar si aquel supuesto afán de la industria del siglo XIX por la telegrafía sin hilos, que fue ensalzada como la "piedra filosofal y el elixir de juventud",[7] indujo a Maxwell a formular una teoría exacta acerca del tema o si le hizo, por el contrario, arbitrar ideológica superestructura acomodada a los egoístas intereses de la burguesía. Como es bien sabido, no fue tan sólo el deseo de combatir las enfermedades contagiosas, sino también el interés de los fabricantes de vinos y quesos por perfeccionar sus métodos de producción, lo que impulsó a los biólogos hacia la investigación bacteriológica. Ahora bien, los resultados que así se lograron no pueden, desde luego, ser calificados de "ideológicos", en el sentido marxista del término.

Lo que Marx pretendió mediante la doctrina de las ideologías fue socavar el enorme prestigio de la economía. Con toda claridad advertía su incapacidad para refutar las graves objeciones opuestas por los economistas a la admisibilidad de los programas socialistas. La verdad es que la sistemática teórica de la economía clásica inglesa le tenía de tal modo fascinado que la consideraba lógicamente inatacable. O no tuvo ni noticia de las graves dudas que la teoría clásica del valor suscitaba a las mentes más preparadas o, si llegaron a sus oídos, incapaz fue de apreciar la trascendencia de los correspondientes problemas. El pensamiento económico de Marx no es más que pobre y mutilada versión de la economía ricardiana. Cuando Jevons y Menger abrían una nueva era del pensamiento económico, la actividad de Marx como escritor había ya concluido; el primer volumen de **Das Kapital** varios años antes había visto la luz. Ante la aparición de la teoría del valor marginal, Marx limitóse a demorar la publicación de los subsiguientes volúmenes que sólo fueron editados después de su muerte.

La doctrina de las ideologías apunta, única y exclusivamente, contra la economía y contra la filosofía del utilitarismo. Marx no quería sino demoler la autoridad de esa ciencia económica cuyas enseñanzas no podía refutar de un modo lógico y razonado. Si dio a la doctrina investidura de norma universal válida en cualquier fase histórica de las clases sociales, ello exclusivamente fue porque un principio operante tan sólo en el ámbito de específico evento histórico jamás podría considerarse auténtica ley científica. De ahí que no quisiera Marx tampoco restringir la validez de su ideario al terreno económico, prefiriendo por el contrario

---

6 *Vid.* *LANCELOT HOGBEN*, Science for the Citizen, *págs. 726-728. Nueva York.*

7 *Ibídem, págs. 726-728.*

proclamar que resultaba el mismo aplicable a cualquier rama del saber.

Doble era el servicio que la economía burguesa, en opinión de Marx, había rendido a la burguesía. Por un lado, habíase esta última amparado en la ciencia económica para triunfar sobre el feudalismo y el despotismo real y, por otro, en ella pretendían igualmente los burgueses apoyarse para sojuzgar a la nueva clase proletaria que surgía. La economía sirvió para encubrir la explotación capitalista con una aparente justificación de orden racional y moral. Permitió —empleando un concepto posterior a Marx— racionalizar las pretenciones de los capitalistas.[8] Avergonzados éstos subconscientemente de su vil codicia, en el deseo de evitar pública condenación, obligaron a sus sicofantes, los economistas, a arbitrar teorías que les rehabilitaran ante las gentes honradas.

El deseo de racionalizar las propias pretensiones cabe sea aducido como psicológica motivación que puede inducir a una determinada persona o a un cierto grupo de gentes a formular un teorema o toda una teoría. Ahora bien, tal explicación nada nos aclara acerca de la procedencia o improcedencia de la tesis al efecto formulada. Constatada la inadmisibilidad de la teoría en cuestión, el deseo de referencia se nos aparecerá como la causa psicológica que indujo al error a los autores de aquella. A nada conduce, en cambio, el esgrimir ese repetido afán racionalizador si la doctrina de que se trata es justa y procedente. Aunque admitiéramos, a efectos dialécticos, que los economistas, en sus investigaciones, subconscientemente no pretendían más que justificar las inicuas pretensiones de los capitalistas, no nos sería lícito concluir había quedado con ello demostrada las forzosa e invariable falsedad de las correspondientes teorías. El patentizar el error de una doctrina exige fatalmente refutar la misma y mediante razonamiento discursivo arbitrar otra mejor que la sustituya. Al enfrentarnos con el teorema de Pitágoras o con la teoría de los costos comparados, para nada nos interesan los motivos psicológicos que posiblemente impulsaran a Pitágoras o a Ricardo a formular tales ideas; se trata de detalle que, en todo caso, podrá interesar a los historiadores y a los biógrafos. A la ciencia lo que le preocupa es determinar si los supuestos en cuestión soportan o no la prueba del análisis lógico. Los antecedentes sociales y raciales de los correspondientes expositores, en cambio, para nada le preocupan.

Cierto es que las gentes, cuando quieren justificar sus egoístas apetencias, buscan para las mismas amparo en aquellas doctrinas más o menos universalmente aceptadas por la opinión pública. Tienden, además, los hombres a ingeniar y propagar doctrinas que consideran pueden servir a sus propios intereses. Ahora bien, lo que con ello no se aclara es por qué tales doctrinas, favorecedoras de determinada minoría, pero contrarias al interés de la gran mayoría, son, sin embargo, suscritas por la opinión pública. Aun conviniendo que esas ideológicas doctrinas sean engendradas por aquella "falsa conciencia" que obliga al hombre, sin él mismo darse cuenta, a razonar del modo en que mejor sean servidos los intereses de su clase, o incluso, aunque admitamos constituyen esas aludidas ideológicas doctrinas deliberada distorsión de la verdad, lo cierto es que invariablemente habrán de tropezar, al pretender suplantarlas, con las ideologías de las demás clases sociales. Plantéase entonces abierta pugna entre esas antagónicas ideologías. Los marxistas atribuyen la victoria o la derrota en tales luchas a la intervención de la providencia histórica. El Geist, es decir, aquel prístino y mítico motor que todo lo impulsa, sigue definido y predeterminado plan. Etapa tras etapa va paulatinamente guiando a la humanidad para por último conducirla a la bienaventuranza final del socialismo. Cada una de esas intermedias etapas viene determinada por los conocimientos técnicos del momento; todas las demás circunstancias que la época presenta simplemente constituyen la obligada superestructura ideológica del correspondiente nivel tecnológico. El Geist oportunamente induce al hombre a concebir y plasmar los progresos técnicos apropiados al estado que se esté atravesando. Las demás realidades no son más que consecuencias provocadas por el alcanzado progreso técnico. El taller manual engendró la sociedad feudal; la máquina de vapor, en cambio, dio lugar al capitalismo.[9] La voluntad y la razón humana sólo desempeñan un papel auxiliar en los aludidos cambios. La inexorable ley de la evolución histórica – sin preocuparse para nada de la voluntad del hombre— constriñe a los mortales a pensar y a comportarse en la forma que corresponda a la base material de la época. Engáñanse las gentes al considerarse capacitadas y libres para optar entre unas y otras ideas, entre la verdad

8 *Si bien la expresión racionalizar es nueva, la correspondiente idea es desde antiguo bien conocida. En tal sentido, vid. las palabras de Benjamin Franklin:* ***"Gana el hombre con ser ente*** racional, ***por cuanto tal condición permítele hallar o inventar justificaciones para cuanto pretende hacer."*** Autobiography, *pág. 41, ed. Nueva York, 1944.*

9 ***"Le moulin à bras vous donnera la société avec le souzerain; le moulin à vapeur, la société avec le capitaliste industriel."*** *MARX,* Misere de la philosophie, *pág. 100. París y Bruselas, 1847.*

y el error. El hombre, por sí mismo, no piensa; es la providencia histórica la que, a través de los pensamientos humanos, se manifiesta.

Estamos ante doctrina típica y exclusivamente mística. La única aducida en apoyo de la misma consiste en recurrir a la dialéctica hegeliana. La propiedad privada capitalista —dícese— es la primera negación de la propiedad privada individual. Aquélla, por tanto, con la inexorabilidad de una ley de la naturaleza, habrá de engendrar su propia negación y, en definitiva, dar paso a la propiedad pública de los medios de producción[10]. Ahora bien, lo cierto es que una teoría mística, basada tan sólo en la intuición, no puede liberarse de esa su condición por el hecho de apoyarse en otra doctrina de misticismo no menor. Tal arbitrio en modo alguno nos aclara por qué ha de formular inexorablemente el individuo ideologías concordes con los intereses personales. Pero ¿es que el interés ingracia al argumento, que cuantas doctrinas el sujeto ingenia invariablemente tienden a favorecer sus intereses personales. Pero ¿es que el interés individual ha de coincidir siempre con el de la clase? El propio Marx abiertamente reconoce que el encuadrar en clase social y en partido político al proletariado exige previamente vencer la competencia que entre sí los propios trabajadores se hacen[11]. Resulta evidente se plantea insoluble conflicto de intereses entre los trabajadores que cobran los altos salarios impuestos por la presión sindical y aquellos otros hermanos suyos condenados al paro forzoso en razón a que esos elevados salarios coactivamente mantenidos impiden coincida la demanda con la oferta de trabajo. En el mismo sentido, antagónicos resultan los intereses de los trabajadores de los países relativamente superpoblados y los de los países poco poblados en lo atinente a las barreras migratorias. Aquel aserto según el cual a todo el proletariado conviene la sustitución del capitalismo por el socialismo no es más que arbitrario postulado que Marx y los restantes autores socialistas intuitivamente proclaman. No puede en modo alguno considerarse demostrada la certeza del mismo simplemente alegando que la idea socialista ha sido arbitrada por la mente proletaria y, en su consecuencia, que la misma fatalmente ha de beneficiar los intereses de todo el proletariado como tal clase.

Con arreglo a las pautas ideológicas que Sismondi, Federico List, Marx y la escuela histórica alemana trazaran, las gentes interpretan, por lo común, los dispares sistemas que han regulado el comercio exterior británico como sigue. Durante la segunda mitad del siglo XVIII y la mayor parte del siglo XIX —suele decirse— convenía a los intereses clasistas de la burguesía inglesa la política librecambista. Los economistas ingleses consiguientemente formularon bien conocidas teorías en defensa del comercio libre. Apoyáronse en ellas los empresarios para organizar movimientos populares que, finalmente, consiguieron la abolición de las tarifas proteccionistas. Las circunstancias, sin embargo, más tarde cambiaron; la burguesía inglesa no podía ya resistir la competencia extranjera; su pervivencia exigía la inmediata implantación de barreras protectoras. Los economistas entonces reemplazaron la ya anticuada ideología librecambista por la teoría contraria y la Gran Bretaña retornó al proteccionismo.

El primer error en que incide la anterior exposición es el de suponer que la "**burguesía**" constituye homogénea clase compuesta por gentes de coincidentes intereses personales. No tienen más remedio los empresarios que acomodarse a las realidades institucionales bajo las cuales operan. Ni la existencia ni la ausencia de tarifas puede, a la larga, favorecer ni perjudicar al empresario y al capitalista. Cualesquiera que sean las circunstancias del mercado, el empresario tenderá siempre a producir aquellos bienes de los que piensa derivar la máxima ganancia. Son sólo los cambios en las instituciones del país los que, a corto plazo, le favorecen o perjudican. Ahora bien, tales mutaciones jamás pueden igualmente afectar a todos los diversos sectores y empresas. Una misma disposición cabe favorezca a unos y perjudique a otros. Cada empresario tan sólo se interesa por una pocas partidas del arancel. Y aun ni siquiera con respecto a esos limitados epígrafes resultan coincidentes los intereses de los diversos grupos y entidades.

Pueden, desde luego, los privilegios que el estado otorga favorecer los intereses de específicas empresas y establecimientos. Ahora bien, si tales privilegios igualmente se conceden a todas las demás instalaciones, entonces cada empresario pierde, por un lado —no sólo como consumidor, sino también como adquirente de materias primas, productos semiacabados, maquinas y equipo en general—, lo mismo que, por el otro puede ganar. El mezquino interés personal tal vez induzca a determinados sujetos a reclamar protección para sus propias industrias. Pero lo que indudablemente tales personas nunca harán es pe-

---

10 *MARX*, **Das Kapital**, *págs. 728-729, 7a. ed. Hamburgo. 1914.*

11 **El Manifiesto Comunista, I.**

dir privilegios para todas las empresas, a no ser que esperen verse favorecidos en mayor grado que los demás.

Los industriales británicos, desde el punto de vista de sus apetencias clasistas, no tenían mayor interés que el resto de los ciudadanos ingleses en la abolición de las leyes del trigo. Los terratenientes, desde luego, se oponían a la derogación de tales normas proteccionistas, ya que la baja del precio de los productos agrícolas reducía la renta de sus tierras. El que los intereses de toda clase empresarial puedan resultar coincidentes sólo es concebible si se admite la procedencia de la ley de bronce de los salarios tiempo ha descartada o de aquella otra doctrina no menos periclitada según la cual el beneficio empresarial deriva de la explotación del obrero.

Tan pronto como se implanta la división del trabajo, cualquier mutación, de un modo u otro, forzosamente ha de influir el inmediato interés de numerosos sectores. De ahí que fácil resulte vilipendiar toda reforma tachándola de "ideología" máscara encubridora de vil interés de determinado grupo. Son muchos los escritores contemporáneos exclusivamente entregados a tal entretenimiento. No fue, desde luego, Marx el inventor del juego. Era de antiguo bien conocido. En este sentido recordemos el afán de algunos escritores del siglo XVIII por presentar los credos religiosos como fraudulentos engaños que arbitraban los sacerdotes ansiosos de poder y riqueza para sí y para los explotadores, sus aliados. Los marxistas, más tarde, insistieron en el tema, asegurando que la religión es el "opio del pueblo".[12] A quienes tales explicaciones agradan jamás se les ocurre pensar que si hay personas que egoístamente se interesan por cierta cosa, siempre habrá otras que no menos egoístamente propugnen lo contrario. El proclamar que determinado acontecimiento sucedió porque el mismo favorecía a un cierto grupo en modo alguno basta para explicar su aparición. Forzoso resulta aclarar, además, por qué el resto de la población perjudicada en sus intereses fue incapaz de frustrar las apetencias de aquellos a quienes tal evento favorecía.

Toda empresa o sector mercantil de momento aumenta su beneficio al incrementar las ventas. Bajo el mercado, sin embargo, a la larga, tienden a igualarse las ganancias en todas las ramas de la producción. Ello es fácilmente comprensible, pues si la demanda de determinados productos aumenta, provocando congruo incremento del beneficio, el capital influye al sector en cuestión, viniendo la competencia mercantil a cercenar aquellas elevadas rentabilidades. La venta de artículos nocivos no es más lucrativa que la de productos saludables. Lo que sucede es que, cuando la producción de determinadas mercancías se declara ilegal y quienes con ellas comercian quedan expuestos a persecuciones, multas y pérdida de libertad, los beneficios brutos deben incrementarse en cuantía suficiente como para compensar esos aludidos riesgos supletorios. Tal realidad, sin embargo, para nada influye en el beneficio neto percibido.

Los económicamente poderosos, los propietarios de las existentes instalaciones fabriles, no tienen específico interés en el mantenimiento de la libre competencia. Desean, desde luego, evitar les sean confiscadas o expropiadas sus fortunas; ahora bien, por lo que atañe a los derechos que ya tienen adquiridos, más bien les conviene la implantación de medidas que les protejan de la competencia de otros empresarios. Quienes propugnan la libre competencia y la libertad de empresa en modo alguno están defendiendo a los hoy ricos y opulentos. Antes al contrario, lo que pretenden es franquear la entrada a individuos actualmente desconocidos y humildes —los empresarios de mañana—, gracias a cuya habilidad e ingenio será elevado el nivel de vida de las masas. No desean aquéllos sino provocar la mayor prosperidad y el máximo desarrollo económico. Forman la vanguardia del progreso.

Las doctrinas librecambistas se impusieron en el siglo XIX por cuanto las respaldaba la filosofía de los economistas clásicos. La dialéctica de éstos era tan impresionante que nadie, ni siquiera aquellos cuyos intereses clasistas más se perjudicaban, pudieron impedir fueran prohijadas por la opinión pública y quedaran plasmadas en las correspondientes disposiciones legales. Son las ideas las que hacen la historia, no la historia la que engendra las ideas.

Vana, desde luego, es siempre la discusión con místicos y videntes. Basan éstos sus afirmaciones en la intuición y jamás están dispuestos a someter sus posiciones a la dura prueba del análisis racional. Aseguran los marxistas que una voz

---

12 *El marxismo contemporáneo interpreta la transcrita expresión en el sentido de que la droga religiosa ha sido deliberadamente administrada al pueblo. Tal vez eso precisamente es lo que Marx quiso expresar. Ahora bien, dicho sentido directamente no resulta del pasaje en que —año 1843— Marx acuñó la frase. Vid. R. P. CASEY,* **Religion in Russia**, *págs. 67-69. Nueva York, 1946.*

interior les informa de los planes de la historia. Hay quienes no logran esa comunión con el alma histórica; ello lo único que quiere decir —agregan— es que tales gentes no pertenecen al grupo de los elegidos. Siendo así constituye indudablemente la máxima insolencia el que esas personas espiritualmente ciegas y sordas pretendan contradecir lo que a los inspirados bien consta. Más les valía retirarse a tiempo y silenciar sus bocas.

La ciencia, sin embargo, no tiene más remedio que razonar, aun cuando, cierto es, nunca logrará el científico convencer a quienes no admiten la preeminente función del raciocinio. Pese a todo, debe la ciencia resaltar no cabe recurrir a la intuición para decidir, entre varias doctrinas antagónicas, cuáles sean ciertas y cuáles erróneas. En el mundo prevalecen actualmente, además del marxismo, otras muchas teorías. No es, desde luego, el marxismo la única "ideología" operante. La implantación de esas otras doctrinas, según los marxistas, gravemente perjudicaría los intereses de la mayoría. Pero lo cierto es que los partidarios de tales idearios proclaman exactamente lo mismo del marxismo.

Consideran erróneo los marxistas todo pensamiento cuyo autor no sea de origen proletario. Ahora bien, ¿quién merece el calificativo de proletario? No era ciertamente proletaria la sangre del Dr. Marx, ni la de Engels, industrial y "explotador", ni la de Lenin, vástago de noble ascendencia rusa. Hitler y Mussolini, en cambio, sí eran auténticos proletarios; ambos conocieron bien la pobreza en su juventud. Las luchas entre bolcheviques y mencheviques, o entre Stalin y Trotsky, no pueden, ciertamente, ser presentadas como conflictos de clases. Antes al contrario, eran pugnas entre fanáticas facciones en las cuales los combatientes invariablemente consideraban abominables traidores a sus oponentes.

La filosofía de los marxistas esencialmente consiste en proclamar: tenemos razón porque somos portavoces de la naciente clase proletaria. La argumentación lógica jamás podrá invalidar nuestros asertos, pues a través de ellos se manifiesta aquella fuerza suprema que determina el destino de la humanidad. Nuestros adversarios gravemente yerran al carecer de esa intuición que a nosotros nos ilumina. No es suya la culpa, toda vez que, a causa de su filiación clasista, carecen, en definitiva, de la genuina lógica proletaria, resultando víctimas fáciles para las ideologías. Los insondables mandatos de la historia nos darán la victoria mientras hundirán en el desastre a nuestros adversarios. El definitivo triunfo marxista rápidamente se aproxima.

4. El polilogismo racista.

El polilogismo marxista no constituye más que mero arbitrio a la desesperada urdido para apuntalar las insostenibles doctrinas socialistas. Al pedir que la intuición reemplace a la razón, el marxismo simplemente apela al alma supersticiosa de la masa. El polilogismo marxista y esa denominada "sociología del conocimiento", hija de aquél, vienen así a situarse en posición de antagonismo irreconciliable frente a la ciencia y al raciocinio.

No sucede lo mismo con el polilogismo de los racistas. Este tipo de polilogismo es consecuencia de ciertas tendencias del moderno empirismo, tendencias que, si bien son a todas luces erróneas, hállase hoy en día muy en boga. Nadie pretende negar la división de la humanidad en razas. Distínguense las unas de las otras por la disparidad de los rasgos corporales de sus componentes. Para los partidarios del materialismo filosófico, los pensamientos no son más que una secreción del cerebro, como la bilis los es de la vesícula. La consistencia lógica vedaría a tales pensadores el de antemano rechazar la hipótesis de que los pensamientos segregados por las gentes pudieran esencialmente diferir según fuera la raza del pensador. El que la ciencia no haya todavía hallado diferencias anatómicas entre las células cerebrales de las distintas razas no basta para rechazar la posibilidad de que sea dispar la estructura lógica de la mente de unas y otras. Investigaciones posteriores pudieran llegar a descubrir las correspondientes peculiaridades anatómicas.

Existen etnólogos en cuya opinión no se debe hablar de civilizaciones superiores e inferiores, ni considerar atrasadas a determinadas razas. Las civilizaciones de ciertos pueblos son disimilares a esta occidental que las naciones de estirpe caucásica han estructurado; tal disparidad, sin embargo, en modo alguno debe inducirnos a considerar a aquéllas inferiores. Cada raza tiene su mentalidad típica. Es ilusorio pretender ponderar una civilización utilizando módulos propios de otras razas. Para Occidente, la China es una civilización anquilosada y de bárbaro primitivismo la de Nueva Guinea. Ahora bien, los chinos y los indígenas de Nueva Guinea desdeñan nuestra civilización tanto como nosotros podemos despreciar la suya. Estamos ante puros juicios de valor, por fuerza siempre arbitrarios. La estructura mental de las razas en cuestión es dispar a la nuestra. Han creado civilizaciones que convienen a

su mentalidad, lo mismo que la civilización occidental concuerda con la nuestra. Eso que nosotros consideramos progreso, en opinión de aquellos pueblos, puede ser todo lo contrario. Contemplado a través de su lógica, el sistema por ellos estructurado permite, mejor que el nuestro supuestamente progresivo, prosperen ciertas instituciones típicamente suyas.

Tienen razón tales etnólogos cuando aseguran no ser de la incumbencia del historiador —y el etnólogo, a fin de cuentas, es un historiador— el formular juicios de valor. Ahora bien, gravemente yerran al suponer que las razas en cuestión han perseguido objetivos distintos a los que el hombre blanco pretendió objetivos siempre alcanzar. Los asiáticos y los africanos, al igual que los europeos, han luchado por sobrevivir, sirviéndose, al efecto, de la razón como arma fundamental. Han querido acabar con los animales feroces y con las sutiles enfermedades; han hecho frente al hambre y han deseado incrementar la productividad del trabajo. En la consecución de tales metas, sus logros, indudablemente, son muy inferiores a los de los blancos. Buena prueba de ellos es el afán con que reclaman todos los adelantos occidentales. Sólo si los mongoles o los africanos, al ser víctimas de penosa dolencia, renunciaran a los servicios del médico europeo, sobre la base de que sus opiniones y su mentalidad les hacían preferir el sufrimiento al alivio, tendrían razón los investigadores a que nos venimos refiriendo. El Mahatma Gandhi echó por la borda todos sus principios filosóficos cuando ingresó en una moderna clínica para ser operado de apendicitis.

Los pieles rojas americanos desconocían la rueda. Los habitantes de los Alpes jamás pensaron en calzarse unos esquís que hubieran hecho notablemente más grata su dura existencia. Ahora bien, no soportaban los aludidos inconvenientes porque su mentalidad fuera distinta a la de aquellas otras gentes que mucho antes conocieron la rueda y el esquí; por el contrario, tales hechos constituían evidentes fallos, aun contemplados desde el personal punto de vista de los propios indios y montañeros.

Las expuestas reflexiones se refieren exclusivamente a la motivación de concretas y específicas acciones, no al problema en verdad de trascendencia referente a si es o no dispar la estructura mental de las diferentes razas, Esto es precisamente lo que los racistas pregonan.[13]

Cabe dar ahora por reproducido cuanto en anteriores capítulos se dijo acerca de la estructura lógica de la mente y de los principios categóricos en que se basa el pensamiento y la acción. Unas pocas observaciones más bastarán para definitivamente evidenciar la inanidad del polilogismo racista y de todos los demás tipos de polilogismo.

Las categorías del pensamiento y de la acción humana no son ni arbitrarios productos de la mente ni meros convencionalismos. No llevan una vida propia externa al universo y ajena al curso de los eventos cósmicos. Son, por el contrario, realidades biológicas que desempeñan específica función tanto en la vida como en la realidad. Son herramientas que el hombre emplea en su lucha por la existencia, en su afán por acomodarse lo mejor posible a las realidades del universo y de evitar el sufrimiento hasta donde pueda. Concuerdan dichas categorías con las condiciones del mundo externo y retratan las circunstancias que presentan la realidad. Desempeña específica función y, en tal sentido, resultan efectivas y válidas.

De ahí que sea a todas luces inexacto el afirmar que el conocimiento apriorístico y el razonamiento puro no pueden proporcionarnos ilustración alguna acerca de la efectiva realidad y estructura del universo. Las reacciones lógicas fundamentales y las categorías del pensamiento y de la acción constituyen las fuentes primarias de todo conocimiento humano. Concuerdan con la estructura de la realidad; advierten a la mente humana de tal estructura y, en tal sentido, constituyen para el hombre hechos ontológicos básicos.[14] Nada sabemos acerca de cómo una inteligencia sobrehumana pensaría y comprendería. En el hombre toda cognición hállase condicionada por la estructura lógica de su mente, quedando aquélla implícita en ésta. Precisamente demuestran la certeza de lo anterior los éxitos alcanzados por las ciencias empíricas, o sea el que quepa hacer aplicación práctica de tales disciplinas. Dentro de aquellos límites en que la acción humana es capaz de lograr los fines que se propone, obligado es rechazar todo agnosticismo.

De haber existido razas de estructura lógica diferente a la nuestra, no habrían podido sus componentes recurrir a la razón como herramienta en

---

13 *Vid. L. G. TIRALA, RASSE,* Geist und Seele, *pág. 190 y sigs. Munich, 1935.*

14 *Vid. MORRIS R. COHEN,* Reason and Nature, *págs 202-205, Nueva York, 1931.* A Preface to Logic, *págs. 42-44, 54-56, 92, 180-187. Nueva York, 1944.*

la lucha por la existencia. Para sobrevivir hubieran tenido que exclusivamente confiar en sus reacciones instintivas. La selección natural habría suprimido a cuantos individuos pretendieran recurrir al raciocinio, prosperando únicamente aquellos que no fiaran más que en el instinto. Ello implica que habrían sobrevivido sólo los ejemplares de las razas en cuestión cuyo nivel mental no fuera superior al de los animales.

Los investigadores occidentales han reunido información de lo más cuantiosa, tanto de las refinadas civilizaciones de la China y la India como de las primitivas civilizaciones aborígenes de Asia, América, Australia y Africa. Cabe asegurar sabemos de tales razas cuanto merece ser conocido. Ahora bien, jamás polilogista alguno ha pretendido utilizar dichos datos para demostrar la supuesta disparidad lógica de los aludidos pueblos y civilizaciones.

5. Polilogismo y comprensión.

Hay, no obstante, marxistas y racistas dispuestos a interpretar de otro modo las bases epistemológicas de sus propios idearios. En este sentido, proclaman que la estructura lógica de la mente es uniforme en todas las razas, naciones y clases. El marxismo o el racismo —según los casos— jamás pretendió —dicen— negar tan indiscutible realidad. Lo que la doctrina asevera es que tanto la comprensión histórica como los juicios de valor y la apreciación estética dependen de los antecedentes personales de cada uno. Tal interpretación, desde luego, no conforma con cuanto sobre el tema escribieron los defensores del polilogismo. Ello no obstante, conviene examinar el punto de vista en cuestión a título de doctrina propia e independiente.

Innecesario es proclamar una vez más que los juicios de valor, así como los objetivos que puedan ser perseguidos, dependen de las peculiares circunstancias físicas y la personal disposición de cada uno.[15] Ahora bien, ello en modo alguno implica que la herencia racial o la filiación clasista fatalmente predeterminen los juicios de valor o los fines apetecidos. Las discrepancias de opinión que entre los hombres se dan en cuanto a su respectivo modo de apreciar la realidad y de valorar las normas de conducta individual en modo alguno coinciden con las diferentes razas, naciones o clases.

Difícil sería hallar una mayor disparidad valorativa que la que se aprecia entre el asceta y la persona ansiosa de gozar alegremente de la vida. Un abismo separa al hombre o a la mujer de condición verdaderamente religiosa de todo el resto de los mortales. Ahora bien, personas pertenecientes a las razas, naciones, clases y castas más diversas han abrazado el ideal religioso. Mientras algunas descendían de reyes y ricos nobles, otras habían nacido en la más humilde pobreza. San Francisco y Santa Clara y sus primeros fervorosos seguidores nacieron todos en Italia, pese a que sus paisanos, tanto entonces como ahora, jamás se distinguieron por rehuir los placeres sensuales. Anglosajón fue el puritanismo, al igual que la desenfrenada lascivia típica de los reinados de los Tudor, Stuart y Hannóver. El principal defensor del ascetismo en el siglo XIX fue el conde León de Tolstoi, acaudalado miembro de la libertina aristocracia rusa. Y Tolstoi consideró siempre la **Sonata a Kreutzer**, de Beethoven, obra maestra del hijo de unos padres extremadamente pobres, como la más fidedigna representación de ese mundo que él con tanto ardor condenaba.

Lo mismo ocurre con las valoraciones estéticas. Todas las razas y naciones han hecho arte clásico y también arte romántico. Los marxistas, pese a cuanto proclama interesada propaganda, no han creado ni un arte ni una literatura de condición específicamente proletaria. Los escritores, pintores y músicos "**proletarios**" ni han creado nuevos estilos ni han descubierto nuevos valores estéticos; tan sólo se diferencian de los "**no proletarios**" por su tendencia a considerar "**burgués**" cuanto detestan, reservando, en cambio, el calificativo de "**proletario**" para cuanto les agrada.

La comprensión histórica, tanto en el caso del historiador profesional como en el del hombre que actúa, invariablemente, refleja la personalidad del interesado.[16] Ahora bien, tanto el historiador como el político, si son gentes competentes y avisadas, cuidarán de que no les ciegue el partidismo cuando les interese aprehender la verdad. El que el historiador o el político califiquen cierta circunstancia de beneficiosa o de perjudicial carece de trascendencia. Ventaja personal alguna cábele derivar al sujeto de exagerar o minimizar la respectiva trascendencia de los diversos factores intervinientes. Sólo la torpeza de algunos pseudohistoriadores puede hacerles creer que sirven mejor a su causa falseando los hechos.

---

15 *Vid. supra págs. 74-76.*

16 *Vid. supra. págs. 88-89.*

Las biografías de Napoleón I y Napoleón III, de Bismarck, Marx, Gladstone y Disraeli, las personalidades más discutidas del pasado siglo, ampliamente difieren entre sí por lo que atañe a los juicios de valor; ahora bien, notablemente coinciden tales obras en cuanto al papel histórico que dichos personajes desempeñaron.

Otro tanto ocurre al político. ¿Qué gana el partidario del protestantismo con ignorar el vigor y el prestigio del catolicismo, o el liberal al menospreciar la fuerza del socialismo? Para triunfar, el hombre público ha de contemplar las cosas tal como realemente son; quien vive de fantasías fracasa sin remedio. Los juicios de trascendencia difieren de los valorativos en que aquéllos aspiran a ponderar circunstancias que no dependen del criterio subjetivo del actor. Ahora bien, como igualmente los matiza la personalidad del sujeto, no puede haber acuerdo unánime en torno a ellos. Pero de nuevo suscítase la interrogante: ¿qué ventaja puede raza o clase alguna derivar de "ideológica" alteración de la verdad?

Como ya anteriormente se hacía notar, las profundas discrepancias que los estudios históricos registran no traen su causa en que sea dispar la lógica de los respectivos expositores, sino de disconformidades surgidas en el seno de las ciencias no históricas.

Muchos escritores e historiadores modernos comulgan en aquel dogma marxista según el cual el advenimiento del socialismo es tan inevitable como deseable, habiendo sido encomendada al proletariado la histórica misión de implantar el nuevo régimen previa la violenta destrucción del sistema capitalista. Partiendo de tal premisa, consideran muy natural que las "izquierdas", es decir, los elegidos, recurran a la violencia y al homicidio. No se puede hacer la revolución por métodos pacíficos. Impertinente es perder el tiempo con nimiedades tales como el asesinato de las hijas del zar, de León Trotsky, de decenas de millares de burgueses rusos, etc. Si "sin romper los huevos no puede hacerse la tortilla", ¿a qué viene ese afán por resaltar tan inevitable rotura? El planteamiento, no obstante, cambia por completo cuando alguna de esas víctimas osa defenderse y repeler la agresión. Pocos se atreven ni siquiera a mencionar los daños, las destrucciones y las violencias de los obreros en huelga. En cambio, cuando una compañía ferroviaria, por ejemplo, adopta rigurosas medidas para proteger, contra tales desmanes, sus bienes y la vida de sus funcionarios y usuarios, los gritos se oyen por doquier.

Ese dispar tratamiento no proviene de encontrados juicios de valor, ni de disimilar modo de razonar. Es consecuencia de las contradictorias teorías arbitrarias en torno a la evolución histórica y económica. Si es inevitable el advenimiento del socialismo y sólo puede el mismo ser implantado por métodos revolucionarios, esos asesinatos cometidos por el estamento "progresista" carecen, evidentemente, de importancia. En cambio, la acción defensiva u ofensiva de los "reaccionarios", que puede incluso demorar la victoria socialista, cobra gravedad máxima. Acerca de esto último conviene enérgicamente llamar la atención de las gentes, en tanto que aquellas minucias mejor es olvidarlas.

6. En defensa de la razón.

Los racionalistas de buen criterio nunca pretendieron que mediante el raciocinio pudiera el hombre llegar a ser omnisciente. Advirtieron siempre que, por más que quepa incrementar el saber, el estudioso, al final, forzosamente ha de verse enfrentado con datos últimos no susceptibles de ulterior análisis. Ahora bien, hasta allí donde puede el hombre razonar, debe dejarse guiar por la inteligencia. Es el dato último lo que resulta inabordable para la razón. Lo cognoscible, en tanto en cuanto ya conocido, invariablemente es de índole racional. No cabe un conocimiento que no sea racional ni una ciencia de lo irracional.

En lo atinente a problemas todavía no resueltos, es lícito formular dispares hipótesis, siempre y cuando éstas no pugnen ni con la lógica ni con los hechos experimentalmente atestiguados. Tales soluciones, sin embargo, de momento, no serán más que eso: hipótesis.

Ignoramos cuáles sean las causas que provocan la dismilitud intelectual que se aprecia entre los diversos mortales. No puede la ciencia explicar por qué un Newton o un Mozart fueron geniales, mientras la mayoría de los humanos no lo son. Ahora bien, lo que en modo alguno cabe aceptar es que dependa la genialidad de la raza o la estirpe del sujeto. El problema precisamente consiste en aclarar por qué un cierto individuo sobresale de entre sus hermanos y por qué se distingue del resto de los miembros de su propia raza.

Error casi tan grande es suponer que las hazañas de la raza blanca derivan de específica superioridad racial. El aserto no pasa de ser vaga hipótesis, en pugna, además, con el hecho indubitable de que fueron pueblos de otras estirpes los que

echaron los cimientos de nuestra civilización. Cabe incluso vengan otras razas en el futuro a ocupar la hoy preeminente posición de los blancos.

La hipótesis en cuestión debe de ser ponderada por sus propios méritos. No cabe de antemano descartarla sobre la base de que los racistas la esgrimen para justificar aquel aserto suyo según el cual existe irreconciliable conflicto de intereses entre los diversos grupos raciales y que, en definitiva, prevalecerán las razas superiores sobre las inferiores. Ha mucho que la ley de asociación de Ricardo patentizó el error en que tal modo de interpretar la desigualdad humana incidía.[17] Para combatir la repetida hipótesis racial, lo que no debe hacerse es negar hechos evidentes. Constituye realidad inconclusa, que, hasta el momento, determinadas razas no han contribuido en nada, o sólo en muy poco, al progreso de la civilización, pudiendo las mismas ser, en este sentido, calificadas de inferiores.

Si nos empeñáramos en destilar, a toda costa, de las enseñanzas marxistas, un adarme de verdad, podíamos llegar a convenir con dichas doctrinas en que los sentimientos emocionales ejercen gran influencia sobre el raciocinio. Ahora bien, tal realidad nadie ha pretendido jamás negarla y, desde luego, no fueron los marxistas quienes descubrieran verdad tan manifiesta. Es más, la circunstancia carece de todo interés por lo que a la epistemología atañe. Múltiples son los factores que impulsan al hombre tanto cuando descubre la verdad como cuando incide en el error. Pero es tarea de la psicología el enumerar y ordenar tales circunstancias.

Constituye la envidia flaqueza harto extendida. Numerosos son los intelectuales a quienes desasosiegan esos mayores ingresos devengados por el hombre de negocios que triunfa. Tal resentimiento les arroja frecuentemente en brazos del socialismo, pues creen que bajo ese régimen cobrarían sumas superiores a las que el capitalismo les paga. Pero la ciencia en modo alguno puede conformarse con meramente evidenciar la concurrencia de ese factor envidioso, debiendo, por el contrario, analizar, con el máximo rigor, el ideario socialista. No tiene más remedio el investigador que estudiar todas las tesis, tal como si a sus respectivos propugnadores única y exclusivamente impulsara el afán de alcanzar la verdad. Las escuelas polilogistas jamás están dispuestas a examinar bajo el prisma puramente teórico las doctrinas de sus contraopinantes; prefieren limitarse a subrayar los antecedentes personales y los motivos que supuestamente indujeron a sus autores a formular las correspondientes teorías. Tal proceder pugna cor los fundamentos más elementales del razonar.

Pobre arbitrio es, en verdad, cuando se pretende combatir cierta doctrina teórica, limitarse a aludir a los antecedentes históricos de la misma, al "espíritu" de la época en cuestión, a las circunstancias materiales del país en que la idea surgió o a las personales condiciones de su expositor. Las teorías sólo a la luz de la razón pueden ser ponderadas. El módulo al efecto aplicado ha de ser siempre de índole racional. Un aserto científico no puede resultar más que cierto o erróneo. Tal vez nuestros conocimientos no sean a la sazón lo suficientemente amplios para definitivamente concluir si cierta idea es exacta o no. Ahora bien, una teoría jamás cabe resulte lógicamente válida para un burgués o un americano si no reviste esa misma condición para un proletario o un chino.

Deviene totalmente incomprensible —en el caso de admitirse la certeza de las afirmaciones de marxistas y racistas— ese obsesivo afán con que quienes detentan el poder pretenden silenciar a sus meramente teóricos opositores, persiguiendo a cuantos propugnan las correspondientes doctrinas. La sola existencia de gobiernos intolerantes y de partidos políticos dispuestos a exterminar al disidente constituye prueba manifiesta del poder de la razón. En que nuestro contradictor prefiera apelar a la policía, al verdugo o a la masa violenta, por sí solo, no basta para acreditar la certeza del ideario propio. Tal realidad, no obstante, sí evidencia bien a las claras que esa persona que acude, como único recurso dialéctico, al vil atropello, en su subconsciente, hállase plenamente convencida de la improcedencia de las tesis que pretende defender.

No cabe demostrar la validez de los fundamentos apriorísticos de la lógica y la praxeología sin a ellos mismos acudir. La razón constituye dato último que, por tanto, no cabe someter a mayor estudio o análisis. La propia existencia es un hecho de carácter no racional. De la razón únicamente cabe decir que es el sello que distingue al hombre de los animales y que sólo gracias a ella ha podido realizar todas las obras específicamente humanas.

Quienes aseguran serían más felices los mortales si prescindieran del raciocinio, dejándose guiar únicamente por la intuición y los instintos, deberían, ante todo, recordar el origen y las bases de la cooperación humana. La economía política, cuan-

17 *Vid. Infra págs. 210 - 214.*

do estudia la aparición y el fundamento de la cooperación social, proporciona amplia información para que cualquiera, con pleno conocimiento de causa, pueda optar entre continuar sirviéndose del raciocinio o prescindir de él. Cabe que el hombre repudie la razón; ahora bien, antes de adoptar medida tan radical, bueno será pondere todas aquellas cosas a las que, en tal caso, habrá de renunciar.

CAPITULO XXXVIII

LA ECONOMIA EN EL CAMPO DEL SABER

1. Los estudios económicos.

Las ciencias naturales se basan en realidades experimentales constatadas. Las teorías físicas o biológicas contrástanse con los correspondientes datos experimentales, siendo aquéllas recusadas en cuanto contradicen lo que la experiencia atestigua. El progreso de tales disciplinas, así como el perfeccionamiento de la técnica y la terapéutica, reclaman trabajos experimentales cada día mayores. La experimentación exige grandes inversiones de tiempo, de actividad especializada y de factores materiales. Nada puede ya, en este terreno, hacer el investigador aislado y sin recursos, por inteligente que sea. Sólo en los enormes laboratorios financiados por el estado, las universidades, las fundaciones y las grandes empresas cabe hoy en día experimentar e investigar. El trabajo en dichos centros es muchas veces meramente rutinario. La mayor parte de las personas que en ellos laboran no son más que técnicos cuya actividad se limita a reunir datos, que después científicos de altura, también a veces experimentadores, ensamblan en fecundas teorías. La función de aquellos expertos es tan sólo auxiliar e instrumental en relación con el progreso científico, aun cuando en algunas ocasiones cabe efectúen interesantes descubrimientos directamente aprovechables en el terreno de la terapéutica o de los negocios.

Creen las gentes, desconociendo la radical diferencia epistemológica existente entre las ciencias naturales y las ciencias de la acción humana, que, para ampliar los conocimientos económicos, convendría organizar el estudio de nuestra disciplina de acuerdo con los bien acreditados métodos seguidos en medicina, física o química. Sumas importantes han sido gastadas en los correspondientes seminarios dedicados a supuestas investigaciones económicas. Lo único que en dichos centros se hace es historia económica del pasado reciente.

La historia económica constituye, desde luego, laudable disciplina. Por interesante, sin embargo, que dicho estudio sea, nunca cabe confundirlo con el verdadero análisis económico. Jamás puede el mismo procurar datos, en el sentido que el vocablo tiene cuando de experiencias de laboratorio se trata. Los conocimientos que por tal vía se consiguen no cabe *a posteriori* emplearlos, para con ellos establecer hipótesis y teoremas. Dicha información, por el contrario, sólo cobra sentido cuando es interpretada a la luz de previas teorías lógicamente deducidas y estructuradas con total independencia de lo que aquellos estudios puedan decir. Impertinente sería ahora repetir cuanto acerca del particular consignado quedó en anteriores capítulos. Discusión económica alguna puede solucionarse a la mera vista de hechos históricos, preciso es recurrir, ante todo, a específicas teorías praxeológicas.[1]

La creación de laboratorios consagrados a la investigación del cáncer es muy posible contribuya al descubrimiento de métodos que combatan e impidan la aparición de tan terrible enfermedad. Un seminario de investigación económica, por el contrario, en nada puede ayudar a la evitación de una crisis económica. De muy escasa utilidad resulta, en relación con el estudio de los fenómenos depresivos, la recopilación de datos relativos a pasadas depresiones, por sistemático y fidedigno que el trabajo sea. Los investigadores, no disienten en cuanto a los hechos, difieren, en cambio, diametralmente entre sí en la interpretación de los mismos.

Concurre otra circunstancia de trascendencia. Depende, en efecto, de las propias teorías sustentadas por el historiador cuáles convenga tomar en consideración y cuáles dejar de lado al examinar el evento histórico de que se trate, El historiador, desde luego, nunca refleja la totalidad de las circunstancias concurrentes, sino tan sólo aquellas que reputa de interés según los puntos de vista doctrinales que mantenga; omite cuanto estima irrelevante para la interpretación del suceso que le ocupa. Los trabajos históricos carecen prácticamente de valor cuando su autor ha sido cegado por erróneas teorías.

Análisis alguno de la historia económica, ni siquiera la correspondiente al más inmediato pa-

---

1 *Vid., en relación con éstos tan decisivos problemas epistemológicos, págs. 62 - 78; acerca de la economía* cuantitativa, *págs. 96 - 101 y 350 - 352; y respecto a la dispar interpretación de la* "revolución industrial", *págs. 899-908.*

sado, puede reemplazar al puro razonamiento económico. La economía, como la lógica y las matemáticas, exige constantemente recurrir al razonamiento abstracto. La ciencia económica nunca puede ser experimental ni empírica. Por eso, el economista no necesita de instalaciones costosas para llevar a cabo sus investigaciones. Bástale disponer de una mente lúcida, capaz de discernir entre la complejidad de circunstancias concurrentes cuáles de éstas sean esenciales y cuáles meramente accidentales.

No tratamos, desde luego, de enfrentar la economía y la historia económica. Cada rama del saber tiene su propio mérito y utilidad. El economista nunca pretendió menospreciar al historiador. Los auténticos historiadores, por su parte, tampoco mostráronse opuestos a la investigación económica. El antagonismo entre una y otra disciplina fue deliberadamente provocado por socialistas e intervencionistas, al hallarse convencidos de que la dialéctica de los economistas era incontrovertible. La escuela histórica y los institucionalistas procuraron por todos los medios desvirtuar la ciencia económica, pretendiendo sustituirla por estudios "**empíricos**", precisamente porque no podían resistir el impacto lógico de los economistas. Su historia económica había de ser el arma que socavara el prestigio de la economía y que facilitara la difusión del intervencionismo.

2. El economista profesional.

Los primeros economistas dedicáronse al estudio de su disciplina por puro amor a la misma. Pretendían difundir mediante comunicaciones y escritos, entre sus conciudadanos los descubrimientos que efectuaban. Querían influir sobre la opinión pública para que prevaleciera la política más idónea. Jamás concibieron la economía como una profesión.

La aparición del economista profesional es una secuela del intervencionismo, no siendo hoy en día, sino un especialista que procura descubrir cuáles fórmulas hayan de permitir mejor al estado interferir la vida mercantil. Se trata de expertos en materia de legislación económica, legislación que actualmente sólo aspira a perturbar el libre funcionamiento de la economía de mercado.

Hay miles de tales expertos desperdigados por las oficinas públicas, al servicio de los partidos políticos y de los grupos de presión, en las redacciones de los periódicos y revistas. Algunos son asesores de específicas empresas, otros actúan por su propia cuenta. Mucho gozan de reputación nacional e incluso internacional, siendo de lo más influyentes. Llegan a dirigir grandes bancos y corporaciones, ocupan escaños en los parlamentos y desempeñan funciones ministeriales en los gobiernos. Rivalizan con los profesionales del derecho en la dirección de los asuntos políticos. Ese destacado papel que desempeñan constituye uno de los rasgos más característicos de esta época dirigista en que vivimos.

No cabe duda de que algunos son individuos extraordinariamente dotados; quizá las mentes más destacadas de nuestro tiempo. Su filosofía, sin embargo, condénales a una terrible estrechez de miras; vinculados a los partidos políticos y a los grupos de presión, que sólo buscan ventajas y privilegios para los suyos, caen en el más triste sectarismo. Nunca quieren considerar las repercuciones que a la larga habrán de provocar las medidas que preconizan. Sólo les importa el inmediato interés de aquellos a cuyo servicio se hallan. Lo que, en definitiva, pretenden es que sus clientes se enriquezcan a expensas de los demás. Para tranquilizar su conciencia procuran autoconvencerse de que el propio interés de la humanidad coincide con los objetivos que el correspondiente grupo persigue. Y hacen cuanto pueden para que las gentes queden convencidas de lo mismo. Cuando luchan por incrementar el precio del trigo, del azúcar o de la plata; cuando pugnan por elevar los salarios de su sindicato; cuando intrigan por establecer barreras arancelarias que veden el acceso al país de productos extranjeros mejores y más baratos, ni un momento dejan de proclamar con el mayor desenfado y energía que no hacen sino batallar por todas las metas nobles y elevadas, por la instauración de la justicia y la libertad por la salud patria y hasta por la salvaguardia misma de la civilización.

Las gentes estan en contra de los grupos de presión, pues atribuyen a su actividad todos aquellos males que el intervencionismo provoca. El origen del mal, sin embargo, cala más hondo. La filosofía de los grupos de presión se ha enseñoreado de las asambleas legislativas. En los parlamentos democráticos, los agricultores, los ganaderos, las cooperativas, los mineros , los sindicatos, los industriales que no pueden competir con el extranjero, entre otros muchos sectores, cada uno tiene sus defensores y abogados que no quieren sino conseguir privilegios para sus patrocinados. Pocos son hoy en día los políticos y parlamentarios que ponen el interés de la nación por encima de las apetencias de los correspondientes grupos de presión. Lo mismo sucede en los departamentos ministe-

riales. El titular de la cartera de agricultura, por ejemplo, entiende que su misión es privilegiar a los agricultores; su actividad no tiene otro objetivo que el de elevar los precios de los productos del campo. El ministro laboral, en el mismo sentido, considera su deber ser el paladín de los sindicatos, a los que procura investir del máximo poder. Todos los ministerios actúan como compartimientos estancos, procurando beneficiar a sus clientes, sin preocuparse de si con ello perjudican los objetivos perseguidos por otros departamentos.

Dicen las gentes que hoy en día ya no hay verdaderos estadistas. Tal vez sea cierto. Pero donde prepondera la ideología intervencionista, no cabe duda que tan sólo progresan y llegan a gobernar aquellos políticos que incondicionalmente se adscriben al servicio de específicos sectores. Ni un dirigente sindical ni un representante agrario podrán jamás ser gobernantes ecuánimes y de altura. Estadista alguno puede formarse al servicio de un grupo de presión. El auténtico hombre de estado practica invariablemente una política de largo alcance; a los grupos de presión, en cambio, sólo les interesan los efectos inmediatos. Los lamentables fracasos del gobierno de Weimar y de la tercera república francesa patentizan las desastradas situaciones a que se llega cuando los asuntos públicos son manejados en aras de camarillas y grupos de presión.

3. La deseada profecía

Se han percatado, al fin, los empresarios de que la euforia alcista desatada por la expansión crediticia es siempre de condición transitoria, habiendo fatalmente de abocar en una depresión. Quisieran, por eso, averiguar cuándo haya la coyuntura de variar. Acuden a tal fin al economista, quien, suponen, puede proporcionarles la ansiada información.

El economista, desde luego, sabe que la euforia eventualmente dará paso a la crisis. No tiene, sin embargo, ni la menor idea acerca de cuándo, concretamente, haya de producirse el cambio. Múltiples circunstancias políticas pueden adelantar o retrasar el evento. No hay forma alguna de predecir ni la duración del auge ni la de la subsiguiente depresión. Es más: al hombre de negocios de nada le serviría dicha información, aun suponiendo que las aludidas mutaciones coyunturales fueran previsibles. El empresario, en efecto, para salvarse, lo que precisa es advertir, mientras los demás siguen confiados en la perdurabilidad del boom, la inminencia de la crisis. Esta particular perspicacia le permitirá convenientemente ordenar sus operaciones, logrando salir indemne del trance. En cambio, de existir alguna fórmula que permitiera prever el futuro de la coyuntura, todos los empresarios, al mismo tiempo, conseguirían la correspondiente información. Su actividad, para evitar las previstas pérdidas, provocaría entonces, de inmediato, la aparición de la crisis, todos llegarían tarde y nadie podría salvarse.

Dejaría de ser incierto el porvenir si fuera posible predecir el futuro del mercado. Desaparecerían, en tal supuesto, tanto las pérdidas como las ganancias empresariales. Las gentes piden, en este sentido, a los economistas cosas que desbordan la capacidad de la mente humana.

La idea misma de que esa deseada profecía sea posible; el que se suponga existan fórmulas a cuyo amparo quepa prescindir, en el mundo de los negocios, de aquella especial intuición característica del auténtico empresario, de suerte que cualquiera, respaldado por la correspondiente "información", podría ponerse al frente de la actividad mercantil, no es sino fruto obligado de aquel complejo de falacias y errores que constituyen la base de la actual política anticapitalista. Ni la más mínima alusión hállase, en toda la denominada filosofía marxista, al hecho de que la actividad del hombre invariablemente ha de enfrentarse con un futuro incierto. La nota peyorativa que los conceptos de promotor y especulador llevan hoy aparejada claramente demuestra que nuestros contemporáneos ni siquiera sospechan en qué consiste el problema fundamental de la acción humana.

Aquella particular facultad del empresario que la induce a adoptar las medidas en cada caso más oportunas ni se compra ni se vende. Consigue aquel beneficio precisamente por seguir ideas en desacuerdo con lo que la mayoría piensa. No es la visión del futuro lo que produce lucro, sino el prever el mañana con mayor acierto que los demás. Triunfa quien discrepa, quien no se deja llevar por los errores comúnmente aceptados. Obtiene ganancia el empresario que se halla en posición de atender necesidades que sus competidores no previeron al acopiar los correspondientes factores de producción.

Empresarios y capitalistas arriesgan posición y fortuna en un negocio cuando están convencidos de la certeza de sus previsiones. De poco, a estos efectos, les vale el consejo de "experto" alguno. Nunca comprometerán aquellos sus patri-

monios porque cierto "especialista" se lo aconseje. Quienes ignorantemente se lanzan a especulaciones bursátiles, atendiendo "informes confidenciales", invariablemente cosechan pérdidas, cualquiera sea el origen de aquella su particular información.

El empresario advierte perfectamente la incertidumbre del futuro. Sabe que el economista no puede proporcionarle información alguna acerca del mañana y que todo lo más que éste puede facilitarle es una personal interpretación de datos estadísticos referentes siempre al pasado. La opinión del economista sobre el porvenir, para capitalistas y empresarios, no pasa de ser discutible conjetura. Son escépticos y desconfiados en verdad. Suelen, sin embargo, interesarse por lo que revistas y publicaciones especializadas dicen, toda vez que desean estar al corriente de cualquier hecho que pudiera afectar a sus negocios. Por eso, las grandes empresas contratan los servicios de economistas y estadísticos.

Las secciones de estudios que estos últimos regentan ni, desde luego, suprimen la incertidumbre del futuro, ni menos aún, borran el carácter especulativo de toda la actividad empresarial. Sus servicios no por eso dejan de tener interés en cuanto suponen reunir los datos disponibles acerca de la tendencia y evolución económica del pasado inmediato, dando a los mismos cierta interpretación.

4. La ciencia económica y la universidad

Las universidades estatales hállanse invariablemente sometidas a la influencia del gobernante. Procuran las autoridades que ocupen las cátedras sólo quienes coinciden con las ideas del gobierno, Como quiera que, en la actualidad, todos los políticos no socialistas son dirigistas, los profesores universitarios son también normalmente intervencionistas. El deber primordial de la universidad estatal, para los poderes públicos, estriba en persuadir a las nuevas generaciones de la certeza de las doctrinas oficiales.[2] No interesan, desde luego, a tales centros docentes los economistas.

Por desgracia, en la mayor parte de las universidades privadas e independientes no menos prevalecen el intervencionismo.

La universidad, de acuerdo con inveterada tradición, no sólo había de enseñar, sino además promover el avance de la ciencia y el saber. De ahí que el profesor universitario, se sobreentiende, no deba limitar su actividad a inculcar en sus discípulos ajenos conocimientos. El mismo, por el contrario, con su labor personal, ha de incrementar el acervo del conocimiento. Forma parte de la república universal de la erudición; debe, por eso, ser un innovador, un buscador incansable de mayor y más perfecta ilustración. Universidad alguna admite que su claustro sea inferior al de ninguna otra. El catedrático, hoy como siempre, se considera por lo menos igual a cualquiera de los maestros de su ciencia. Convencido está de que participa como el que más en el progreso de la correspondiente disciplina.

El suponer que todos los profesores sean iguales constituye idea a todas luces inadmisible. Insalvable distancia separa, desde luego, la creación genial de la monografía del especialista. En el campo de la investigación empírica, sin embargo no es difícil mantener la ficción. El auténtico investigador y su rutinario auxiliar, ambos, recurren a los mismos métodos de trabajo. Practican experimentos de laboratorio o reúnen documentos históricos. La labor externa es la misma. Sus respectivas publicaciones aluden a idénticos temas y problemas. No hay diferencia aparente entre lo que el uno y el otro hacen.

El planteamiento, sin embargo, es distinto cuando de las ciencias especulativas, como la filosofía y la economía, se trata. No hay aquí bien trilladas vías que la mente adocenada pueda sin esfuerzo seguir. El pacienzudo y laborioso especialista carece en este mundo de tarea a desarrollar. Porque no hay investigación empírica; el progreso científico, en este campo, sólo a fuerza de pensar, reflexionar y meditar deviene posible. No cabe la especialización, ya que todos los problemas hállanse entreligados. El abordar cualquier tema exige enfrentarse con el conjunto de la ciencia. Un célebre historiador, hablando en cierta ocasión de las tesis doctorales, decía que las mismas gozaban de particular trascendencia psicológica y académica por cuanto permitían al autor darse la satisfacción de pensar que había un sector del saber, por mínimo que fuera, don-

---

2 G. SANTAYANSA *cuenta de cierto profesor de filosofía de la —entonces, Real Prusiana— Universidad de Berlim, para quien* ***"la misión del catedrático consistía en ir penosamente tirando, por el camino de sirga que el Estado tenga a bien marcar, del correspondiente cargamento legal"*** (Persons and Places, *Nueva York, 1945, II, pág.* [illegible]).

de nadie le igualaba. Tan agradable sensación, desde luego, jamás puede experimentarla quien escribe una tesis sobre temas económicos. No existen, ciertamente, en nuestra ciencia ni reductos aislados ni compartimientos estancos.

Nunca han coexistido, en un mismo período histórico, más allá de un puñado de personas que decisivamente contribuyeran al progreso de los estudios económicos. La mente genial, ciertamente, escasea en el campo de la ciencia económica tanto como en cualquiera de las restantes ramas del saber. Hay además muchos economistas preclaros que no se dedican a la enseñanza. Las universidades y escuelas especiales, sin embargo, reclaman profesores de economía a millares. Exige la tradición universitaria que todos ellos pongan de manifiesto su valía mediante la publicación de trabajos originales, no bastando, en este sentido, los manuales y libros de texto. La reputación académica y aun el sueldo de un profesor depende más de sus escritos que de su capacidad didáctica. El catedrático tiene por fuerza que publicar cosas. Por eso, cuando el interesado no sabe escribir de economía propiamente dicha, se dedica a la historia económica, sin dejar por ello de proclamar enfáticamente que es ciencia económica pura lo que está produciendo. Dirá incluso, que es la suya la única verdadera economía, precisamente por apoyarse en datos empíricos, inductivos y "científicos". Los análisis meramente deductivos de los "teóricos de café" no son, para él, más que ociosas especulaciones. De adoptar distinta postura estaría proclamando que había dos clases de profesores de economía: los que contribuían personalmente al progreso científico y los que no tenían participación alguna en el mismo. (Lo que no impide realicen éstos interesantes trabajos en otras disciplinas, tales como la historia económica contemporánea). Por eso, el clima de universidades y escuelas no es propicio para la enseñanza de la económía. Son muchos los profesores —no todos, afortunadamente— que tienen especial interés en desacreditar la "mera" teoría. Quieren reemplazar el análisis económico por una arbitraria recopilación de datos históricos y estadísticos. Pretenden desarticular la economía en supuestas ramas independientes, para entonces poder especializarse en alguno de dichos sectores: en el agrario, en el laboral, en el de la América Latina, etc.

Nadie duda que la enseñanza universitaria debe informar al estudiante acerca de la historia económica en general y de los sucesos más recientes en particular. Tal ilustración, como tantas veces hemos dicho, sin embargo, de nada sirve si no la acompaña un conocimiento a fondo de la ciencia económica. La economía no admite subdivisiones ni secciones particulares. Ha de tenerse siempre presente, en cualquier particular análisis, la inexorable interconexión de todos los fenómenos de la acción humana. No hay problema cataláctico alguno que pueda ser resuelto estudiando por separado específico sector productivo. No es posible, por ejemplo, analizar el trabajo y los salarios haciendo caso omiso de los precios, los tipos de interés, las pérdidas y las ganancias empresariales, el dinero y el crédito y otras cuestiones de no menos trascendencia. Lo normal, en los cursos universitarios dedicados a temas laborales, es ni siquiera abordar el tema referente a la efectiva determinación de los salarios. No existe una "economía laboral" ni tampoco una "economía agraria". En el campo del saber económico no hay más que un solo e indivisible cuerpo de conocimiento científico.

Lo que esos supuestos especialistas en sus conferencias y publicaciones exponen no es ciencia económica, sino simplemente aquello que interesa al correspondiente grupo de presión. Como, en el fondo, ignoran la ciencia económica, fácilmente caen víctimas de quienes sólo privilegios para sí mismos propugnan. Aun los que abiertamente no se inclinan hacia ningún grupo de presión determinado y altivamente pregonan su completa neutralidad comulgan, a veces sin darse cuenta, con los principales dogmas del intervencionismo. Lo que más temen es que se les pueda acusar de hacer mera crítica negativa. Por eso, al examinar una particular medida de intervención, acaban siempre postulando la sustitución del intervencionismo ajeno por el suyo propio. Prohijan, demostrando la mayor ignorancia, la tesis básica de intervencionistas y socialistas; a saber, que la economía de mercado injustamente perjudica los vitales intereses de la mayoría, en beneficio de unos cuantos desalmados explotadores. El economista que expone los fracasos del intervencionismo no es sino pagado defensor de las grandes empresas y de sus injustas pretensiones. Resulta imperativo pues —concluyen—, vedar a seres tan despreciables el acceso a la cátedra y a las revistas.

Los estudiantes, enfrentados con esta situación, quedan perplejos y desorientados. Se les ha saturado, en los cursos de economía matemática, de fórmulas y ecuaciones que recogen unos hipotéticos estados de equilibrio, donde no hay ya actividad humana. Comprenden que dichas ecuaciones de nada sirven cuando se trata de abordar el mun-

do económico real. Por otra parte, supuestos especialistas, en sus disertaciones, les han expuesto la rica gama de medidas intervencionistas que convendría aplicar para "**mejorar**" las cosas. Resulta, pues, de un lado, que aquel equilibrio que con tanto interés estudiaron jamás en la práctica se alcanza y, por otro, que nunca tampoco los salarios ni los precios de los productos del campo son suficientemente elevados, en opinión de sindicatos y agricultores. Una radical reforma, por tanto —piensan—, se impone. Pero ¿en qué ha de consistir, concretamente, tal reforma?

La mayoría estudiantil acepta, sin preocuparse de más, las panaceas intervencionistas que sus profesores preconizan. Todo se arreglará, de acuerdo con sus maestros, en cuanto el gobierno imponga unos salarios mínimos justos, procure a todo el mundo alimento suficiente y vivienda adecuada y, de paso, prohíba, por ejemplo, la venta de margarina o la importación de azúcar. Pasar por alto las contradicciones en que sus mentores inciden cuando, un día, lamentan la "**locura de la competencia**" y, al siguiente, los "**males del monopolio**", quejándose, unas veces, de la caída de los precios, y otras, del creciente costo de la vida. El estudiante recibe su título y procura encontrar lo antes posible un empleo al servicio de la administración pública o de cualquier poderoso grupo de presión.

Pero existen también jóvenes suficientemente perspicaces como para advertir las inconsecuencias del intervencionismo. Coinciden con sus maestros en repudiar la economía de mercado; dudan, sin embargo, de la efectividad práctica de las aisladas medidas dirigistas que aquéllos recomiendan. Llevan a sus consecuencias lógicas los idearios que les han sido imbuidos y se convierten entonces al socialismo. Entusiasmados, saludan al sistema soviético como efectiva aurora de una nueva y superior civilización.

No han sido, sin embargo, en muchas universidades, las enseñanzas de los profesores de economía lo que ha transformado a aquéllas en meros centros de incubación socialista. A tal resultado, más frecuentemente, se llegó por virtud de las prédicas escuchadas en las cátedras de carácter no económico. En las facultades de economía todavía puede uno encontrarse con auténticos economistas e incluso los restantes profesores raro es que lleguen por entero a desconocer las graves objeciones que la ciencia opone al socialismo. No sucede lo mismo, por desgracia, con muchos de los catedráticos de filosofía, historia, literatura, sociología y derecho político. Interpretan éstos la historia ante sus alumnos de acuerdo con las más burdas vulgaridades del materialismo dialéctico. Gran número de los que vehementemente combaten al marxismo, en razón a su materialismo y ateísmo, coinciden por lo demás enteramente con las ideas **Manifiesto Comunista** y los programas de la Internacional Comunista. Las crisis económicas, el paro, la inflación, la guerra y la miseria son consecuencias inevitables del capitalismo y sólo desaparecerán cuando el sistema sea definitivamente erradicado.

5. La economía y la educación popular

En aquellos países donde no existe diversidad lingüística, la enseñanza pública da buenos frutos cuando trata de enseñar a las gentes a leer y a escribir y a dominar las cuatro reglas aritméticas. Cabe agregar, para los alumnos más despiertos nociones elementales de geometría, ciencias naturales y legislación patria. En cuanto se pretende seguir avanzando surgen, sin embargo, mayores dificultades. La enseñanza primaria fácilmente deriva hacia la indoctrinación política. No es posible exponer a un adolescente todos los aspectos de un problema para que él después despeje la solución correcta. No menos arduo es el encontrar maestros dispuestos a imparcialmente exponer doctrinas contrarias a lo que ellos piensan. El partido en el poder controla siempre la instrucción pública y puede, a través de ella, propagar sus propios idearios y criticar los contrarios.

Los liberales decimonónicos, en la esfera de la educación religiosa, resolvieron el problema mediante la separación de la iglesia y el estado. Se dejó de enseñar religión en las escuelas públicas. Los padres, sin embargo, gozaban de plena libertad para, si así lo deseaban, enviar a sus hijos a colegios confesionales al cuidado de las correspondientes comunidades religiosas.

Pero el problema no atañe sólo a la enseñanza religiosa y al análisis de determinados aspectos de las ciencias naturales posiblemente disconformes con la Biblia. Mayor gravedad encierra la enseñanza de la historia y la economía.

Cuando se trata de la historia internacional, nadie duda de las dificultades que se suscitan. Prevalece hoy la opinión de que ni el nacionalismo ni el "**chauvinismo**" debieran influir el estudio histórico. Pocos, sin embargo, se percatan de que el mismo problema aparece en el tocante a la historia nacional. El maestro o el autor del correspondiente libro de texto pueden fácilmente deformar la narra-

ción con arreglo a su propia filosofía social. Cuanto más haya que simplificar y esquematizar las cosas, al objeto de hacerlas asequibles a las mentes inmaduras de niños y adolescentes, mayor peligrosidad reviste el planteamiento.

La enseñanza de la historia, en opinión de marxistas e intervencionistas, hállase viciosamente influida por el ideario del viejo liberalismo. Desean, por tanto, sustituir lo que denominan la interpretación burguesa de la historia por su propia interpretación. La revolución inglesa de 1688, la francesa y los movimientos del siglo XIX fueron, para los marxistas, puras conmociones burguesas. Provocaron, ciertamente, la caída del feudalismo, pero en su lugar implantaron la supremacía burguesa. Las masas proletarias no fueron, en ningún caso, emancipadas; del dominio aristocrático pasaron a la sujeción clasista de los explotadores capitalistas. Es ineludible, si se quiere liberar al obrero, destruir el sistema capitalista de producción. Para los intervencionistas, bastaría con proseguir los cauces de la **Sozialpolitik** o del **New Deal**. Los marxistas, en cambio, afirman que sólo la violenta supresión del aparato gubernamental de la burguesía permitirá alcanzar el objetivo deseado.

Imposible, desde luego, resulta abordar tema histórico alguno sin previamente haberse pronunciado sobre las teorías y cuestiones económicas subyacentes. No cabe, ni al profesor ni al libro de texto, adoptar una postura de despegada neutralidad ante cuestiones tales como la de que la "**revolución inacabada**" deba completarse con la revolución comunista. El análisis de cualquiera de los acontecimientos históricos de los últimos trescientos años implica previo juicio acerca de las controversias económicas hoy prevalentes. No hay más remedio que elegir entre filosofía contenida en la **Declaración de Independencia** o la **Alocución de Gettysburg** y la que rezuma el **Manifiesto Comunista**. La alternativa es terminante; de nada sirve ocultar la cabeza bajo el ala y pretender esquivar el problema.

En la enseñanza secundaria y en los estudios universitarios, el análisis de los temas históricos y económicos constituye pura indoctrinación. Los estudiantes no se hallan, ciertamente, preparados para formar su propia opinión, previo crítico examen de las explicaciones que les son suministradas.

La instrucción pública, sin embargo, tiene mucha menor trascendencia de la que generalmente se le atribuye. Los partidos políticos, en otro caso, se preocuparían de dominarla aún más a fondo. Pero ellos saben que las instituciones docentes influyen poco en las ideas políticas, económicas y sociales de las nuevas generaciones. Mucho más vigoroso que el de los maestros y libros de texto es el impacto de la radio y el medio ambiente. Las prédicas de los partidos políticos, grupos de presión y sectas religiosas ejercen sobre las masas mayor influencia que los centros académicos. Lo aprendido en el colegio fácilmente se olvida; muy difícil, en cambio, resulta al individuo resistir la continua presión del medio ambiente.

6. El ciudadano ante la economía

Ya no se puede pretender encerrar a la ciencia económica en el estrecho marco de las aulas universitarias, las oficinas de estadística o esotéricos círculos, pues constituye aquélla la esencia de la filosofía de la vida y de la actividad humana, de suerte a que todos y a todo atañe. Es la base misma de la civilización e, incluso, de la propia existencia del hombre.

Lo dicho no supone, desde luego, incurrir en el tan criticado vicio del viejo catedrático que comenzaba invariablemente el curso académico ensalzando la "**importancia y decisiva trascendencia de esta asignatura**". Porque no son los economistas, sino las masas, quienes han conferido a la economía tan exaltada posición.

Todas las cuestiones políticas aluden actualmente a problemas económicos. Son de índole económica los argumentos invariablemente manejados en los debates sociopolíticos del día. La economía a todos inquieta. Filósofos y teólogos preocúpanse ahora más de asuntos puramente económicos que de aquellos otros que antes se consideraban objeto de la filosofía y la teología. Los novelistas y autores teatrales del momento abordan todos los temas humanos —incluso los sexuales— bajo el prisma de lo económico. El mundo entero, consciente o inconscientemente, piensa en economía. Cuando la gente se afilia a determinado partido político, cuando acude a las urnas, no hace sino pronunciarse acerca de cuestiones económicas.

La religión constituyó, en los siglos XVI y XVII, el tema central de las controversias europeas. El debate político a lo largo de los siglos XVIII y XIX, en América y en Europa, giró en torno a la monarquía absoluta y al gobierno representativo. La pugna entre socialismo y economía de

mercado constituye el debate del día. Tal cuestión, evidentemente, sólo el análisis económico puede resolverla. Vano a todas luces es aquí recurrir a meros **slogans** o a soluciones místicas, como las del materialismo dialéctico.

Que nadie pretenda eludir su responsabilidad. Quien, en esta materia, renuncia a analizar, a estudiar y a decidir no hace sino intelectualmente humillarse ante una supuesta élite de superhombres que pretenden erigirse en árbitros supremos. Aquellos que ponen su confianza ciega en autodesignados "**expertos**"; quienes, sin reflexión, aceptan los mitos y prejuicios más vulgares, tratándose de cuestiones que tan vitalmente les afectan, están abjurando de la divina chispa que les fue un día concedida, sometiéndose a ajeno señorío espiritual. Para el hombre consciente, nada puede tener en la actualidad mayor trascendencia que el tema económico. Pues está en juego su propio destino y el de su descendencia.

Escaso, desde luego, es el número de quienes pueden realizar aportaciones valiosas al acervo del pensamiento económico. Pero todos estamos convocados a la gran tarea de conocer y difundir las trascendentes verdades ya descubiertas. He ahí el primordial deber cívico de las actuales generaciones.

La economía, agrádenos o no, ha dejado de ser esotérica rama del saber, accesible tan sólo a una minoría de estudiosos y especialistas. Porque la ciencia económica se ocupa precisamente de los problemas básicos de la sociedad humana. Nuestra disciplina, consecuentemente, a todos afecta y a todos pertenece. No hay estudio que para el mundo actual encierre mayor trascendencia.

7. La economía y la libertad

Los gobernantes, los partidos políticos y los grupos de presión han advertido bien la enorme fuerza de las ideas económicas en la gestión política; he ahí por qué tanto empeño ponen en impedir la libre difusión del conocimiento económico. Procuran propagar, por todos los medios, las "**buenas**" doctrinas y silenciar las "**nocivas**". La verdad, por lo visto, carece de fuerza suficiente para por sí sola imponerse. Tiene siempre que venir respaldada por la violencia y la coacción de la policía o de específicas organizaciones. La certeza de cualquier tesis, consecuentemente, dependería de que sus partidarios fueran o no capaces de desarticular al contrincante por la fuerza de las armas. Existiría, aparentemente, alguna divinidad, algún ente mítico, que siempre otorgaría la victoria a quienes luchan por las "**buenas**" causas. Debe, por tanto, el "**buen**" gobernante, representante de Dios en la tierra, aniquilar sin titubeo al heterodoxo.

No vale la pena insistir en las contradicciones e inconsecuencias que encierran cuantas doctrinas predican la intolerancia y el exterminio del disidente. El mundo no había nunca conocido aparatos de propaganda y opresión tan hábiles e ingeniosos como los que ahora manejan gobiernos, partidos y grupos de presión. Esos impresionantes montajes, sin embargo, se desplomarán como castillos de naipes en cuanto les sea opuesta una filosofía de lógica poderosa.

Difícil es, actualmente, familiarizarse con las enseñanzas de la ciencia económica no sólo en aquellos países gobernados por bárbaros o neobárbaros, sino también en las llamadas democracias occidentales. Se desea hacer caso omiso de las grandes verdades descubiertas por los economistas a lo largo de los últimos doscientos años. Preténdese manejar los precios y los salarios, los tipos de interés y los beneficios y las pérdidas, como si su determinación no estuviera sujeta a ley alguna. Intentan los gobernantes, mediante decretos, imponer precios máximos a los bienes de consumo y topes mínimos a las retribuciones laborales. Exhortan a los hombres de negocios para que reduzcan sus beneficios, rebajen los precios y eleven los salarios, como si todo esto simplemente dependiera de la mejor voluntad del sujeto. El más infantil mercantilismo se ha enseñoreado de las relaciones internacionales. Bien pocos advierten los errores que encierran las doctrinas en boga, percatándose del desastrado final que a las mismas aguarda.

Triste es, ciertamente, esta realidad. Pero sólo negándonos todo reposo en la búsqueda de la verdad cabrá remediemos tan amenazadora situación.

CAPITULO XXXIX

LA ECONOMIA Y LOS ESENCIALES PROBLEMAS HUMANOS

1. La ciencia y la vida

Hay quienes critican a la moderna ciencia el nunca efectuar juicios de valor. Lo **Wertfreheit**, dícese, de nada le sirve al hombre que vive y actúa;

éste, precisamente, lo que quiere saber es cuál sea el objetivo al que deba aspirar. La ciencia, si no puede despejar tal incógnita, es estéril. La objeción carece de base. La ciencia, desde luego, no valora; procura, sin embargo, al individuo cuanta información desee acerca de sus propias personales valoraciones. Lo único que no puede aclararle, al final, es si la vida misma merece la pena de ser vivida.

El tema ha sido frecuentemente suscitado y lo seguirá siendo. ¿De qué sirven esfuerzos y trabajos si al final nadie escapa al óbito y a la ruina física? La muerte persigue al hombre por doquier. Realice y consiga el mortal cuanto quiera en su peregrinar terreno, todo, un día, sin embargo, habrá de abandonarlo. Cada minuto puede ser el último. Con respecto al futuro, sólo una cosa hay cierta: la muerte ¿Tiene utilidad la acción ante tan inexorable final?

La actividad humana, además, ni siquiera en relación con los más inmediatos objetivos resulta verdaderamente eficaz. Nunca, en efecto, procura satisfacción plena; sólo sirve para parcialmente reducir el malestar durante evanescente momento. Tan pronto como una necesidad queda satisfecha, surgen otras no menos acuciantes. La civilización ha perjudicado a las gentes, multiplicando las apetencias, sin amortiguar los deseos, sino más bien avivándoles. ¿A qué conducen el esfuerzo y el brío, la prisa y el trajín, si jamás, por tal vía, se llega a alcanzar la paz y la felicidad? La tranquila serenidad anímica no se conquista corriendo tras mundanas ambiciones, sino a través de la renuncia y la resignación. Sólo es verdaderamente sabio quien se refugia en la inactividad de la vida contemplativa.

Tanto escrúpulo, tanta duda y preocupación, sin embargo, desvanécense ante el incoercible empuje de la propia energía vital. El hombre, cierto es, no escapará a la muerte. Ahora, en este momento, sin embargo, está vivo. Y es la vida, no la muerte, la que de él se apodera. Desconoce, desde luego, el futuro que le espera; pero no por ello quiere desatender sus necesidades. Mientras vive, jamás pierde el ser humano el impulso originario, el *élan vital*. Es innato en nosotros el hacer lo posible por mantener y desarrollar la existencia, el sentir insatisfacciones, el procurar remediarlas y el perseguir incansablemente eso que llamamos felicidad. Llevamos dentro un *Id*, inexplicable e inanalizable, que nos impulsa, que nos lanza a la vida y a la acción, que nos hace desear continuo mejoramiento. Este prístino motor actúa a lo largo de la vida toda y sólo la muerte lo paraliza.

La razón humana hállase al servicio de tal impulso vital. La biológica función de la mente consiste precisamente en proteger la existencia, en fomentar la vida, retrasando todo lo posible el fin insoslayable. Ni el pensamiento ni la acción son contrarios *a natura*; constituyen, al revés, lo más característico de la naturaleza humana. La mejor definición del hombre, por destacar la disimilitud de éste con respecto a todos los demás seres, es aquélla que lo retrata como ente que conscientemente lucha contra cuanto se opone a supervivencia.

Vano es, pues, el ensalzar lo irracional en el hombre. En el universo infinito, que la razón humana no puede ni explicar, ni analizar ni, incluso, mentalmente aprender, hay un estrecho sector dentro del cual el individuo, hasta cierto punto puede suprimir su propio malestar. Estamos ante el mundo de la razón y de la racionalidad, el mundo de la ciencia y de la actividad consciente. La mera existencia del mismo, por exiguo que aquél sea y por mínimos que los efectos de la acción resulten, prohíbe al hombre abandonarse en brazos de la renunciación y la pasividad. Lucubración filosófica alguna hace desistir al individuo sano de aquellas actuaciones que considere le han de permitir sus necesidades. En los más profundos pliegues del alma humana tal vez anide un secreto anhelo por la paz y la inmovilidad de la existencia puramente vegetativa. Pero en el hombre, mientras vive, tal aspiración queda ahogada por el afán de actuar y de mejorar la propia condición. Muere, desde luego, el sujeto en cuanto de él se apodera el espíritu de renuncia y abandono; nunca, sin embargo, transfórmase en mera planta.

Acerca de si conviene o no mantener la vida, ciertamente nada puede la praxeología ni la economía decir al hombre. La vida misma y las misteriosas fuerzas que la engendran y la mantienen constituyen realidades que el hombre halla dadas, resultando inabordables para la ciencia. La praxeogía se ocupa exclusivamente de la acción, es decir, de la más típica manifestación de la vida humana.

2. La economía y los juicios de valoración.

Mientras, como decíamos, hay quienes critican a la economía el no hacer juicios de valor, , otros vilipendian precisamente por lo contrario. Como quiera que la economía, aseguran, en la práctica, no tiene más remedio que acabar valorando y prefiriendo, carece de condición científica, pues la ciencia ha de ser siempre neutral en materia valo-

rativa. Hay, por último, quienes aseguran que la economía puede y debe ser ajena a todo juicio de valor y que sólo los torpes economistas desconocen tal postulado.

La confusión que en estas materias existe es de origen semántico, suscitada por la poca justeza con que muchos teóricos se expresan. Imaginemos que cierto economista se pone a analizar si la medida a es o no capaz de provocar el efecto p, para cuya consecución se pretende a aquella recurrir; su investigación llévale a descubrir que a no sólo no produce p, sino que da lugar a g, consecuencia ésta que incluso quienes recomendaban aplicar a consideran perniciosa. Tal vez nuestro hombre, a la vista de la anterior, concluya diciendo que la medida a es "mala"; dicha expresión, sin embargo, en sus labios, no supone formular juicio de valor alguno. Quiere simplemente decir que quien desee conseguir el objetivo p no debe recurrir a a. Es en este sentido en el que se expresaban los librecambistas cuando condenaban el proteccionismo. Habían advertido que la protección arancelaria, contrariamente a lo que creían quienes la recomendaban, no incrementa, sino que reduce, la cuantía total de bienes disponibles; el proteccionismo, pues —decían—, es malo desde el punto de vista de quienes aspiran a que las gentes hállense lo mejor suministradas posible. La economía enjuicia las actuaciones humanas exclusivamente a la luz de su idoneidad para alcanzar los fines deseados. Cuando, por ejemplo, condena la política de salarios mínimos, no quiere decir sino que las consecuencias que la misma provoca son contrarias a lo que quienes la apoyan desean conseguir.

La praxeología y la economía abordan, bajo ese mismo prisma, el problema fundamental de la vida y del desarrollo social. Concluyen en este sentido, que la cooperación humana, basada en la división social del trabajo, resulta más fecunda que el autárquico aislamiento. La praxeología y la economía no dicen que los hombres deban cooperar entre sí; simplemente aseveran que éstos habrán así de proceder si desean conseguir resultados de otra suerte inalcanzables. Esas normas morales, cuyo acatamiento exige el nacimiento, la subsistencia y el desarrollo de la cooperación social, piensa el economista, debe respetarlas el individuo, no a título de sacrificio ofrecido en holocausto de mítica deidad, sino porque ello le permite alcanzar específicas ventajas propias. Se trata, pura y simplemente, de un costo que el sujeto soporta por cuanto a su través consigue resultados que valora en más que aquellas otras satisfacciones que el no respetar tales normas podría reportarle.

Es esta filosofía la que con mayor furia, al unísono, combaten todas las escuelas antiliberales y dogmáticas, a las que exaspera que el liberalismo pueda reemplazar con una ética autónoma, racional y voluntaria los heterónomos códigos morales fruto de la intuición o la revelación. Critican al utilitarismo la fría objetividad con que aborda la naturaleza del hombre y las motivaciones de la actuación humana. Nada queda ya por agregar aquí a cuanto en cada una de las páginas de este libro se ha dicho frente a tales tesis antiliberales. Hay, sin embargo, un aspecto de las mismas al que no será impertinente aludir, ya que constituye la base dialéctica de todas las aludidas escuelas y ofrece, además, al intelectual bienvenida justificación para evitar la áspera labor de familiarizarse con el análisis económico.

El argumento aludido, en definitiva, viene a decir que el economista, cegado por racionalísticos presupuestos, supone que las gentes aspiran, ante todo, o, al menos primordialmente, al bienestar material. Tal premisa, sin embargo, es inexacta —dicen— por cuanto las gentes persiguen, en la práctica, con mayor vehemencia objetivos irracionales que racionales. Con más fuerza atraen al hombre los mitos y los ideales que el prosaico mejoramiento del nivel de vida.

A esto la ciencia económica simplemente responde:

1. La economía ni presupone ni en modo alguno asegura que las gentes aspiren sólo o principalmente a ampliar lo que suele denominarse bienestar material. La teoría económica, como rama que es de la ciencia general de la acción humana, se ocupa de cualquier tipo de actividad humana, es decir, le interesa todo consciente proceder por alcanzar específicas metas, cualesquiera que sean éstas. Los objetivos apetecidos no son nunca ni racionales ni irracionales. Irracional, puede decirse, es cuanto el hombre halla dado en el universo; es decir, todas aquellas realidades que la mente humana no puede analizar ni descomponer. Los fines a que el hombre aspira son siempre, en este sentido, irracionales. No es ni más ni menos racional al perseguir la riqueza, como un Creso, que al aspirar a la pobreza, como un monje budista.

2. El calificativo de racional reservándolo los aludidos críticos exclusivamente para el material bienestar y el superior nivel de vida. Dicen que al hombre moderno le atraen más las ideas y las ensoñaciones que las comodidades y gratificaciones sensuales. El aserto es altamente opinable. No es

necesaria mucha inteligencia para, simplemente contemplando el mundo en que vivimos, dar con la solución correcta. Pero no vale la pena entrar en la discusión. Porque la economía nada dice acerca de los mitos, ni en favor ni en contra. Si se trata de contemplar, como meros mitos, las tesis sindicales, la expansión crediticia o cualquier otra similar doctrina, la ciencia económica entonces se desentiende del asunto, porque a ella interésale tales medidas única y exclusivamente en cuanto se consideran medios adecuados para alcanzar específicos fines. El economista no condena el sindicalismo por ser un mito malo, sino simplemente porque, por tal vía, no se consigue elevar los salarios reales del conjunto de los trabajadores. Queda en manos de las gentes el decidir si prefieren evitar las ineludibles consecuencias de la política sindical o si, por el contrario, prefieren dar corporeidad al correspondiente mito.

Cabe, en este sentido, afirmar que la ciencia económica es apolítica o no política, si bien constituye la base de partida de la política en general y de cualquier efectiva actuación pública. La economía se abstiene de efectuar juicios de valor, por referirse invariablemente a los medios, nunca a los fines últimos perseguidos.

3. El conocimiento económico y la acción humana.

Tres tipos de obstáculos se oponen a la libre elección y actuación del hombre. Ante todo están las leyes físicas, a cuyos inexorables mandatos ha de acomodar el individuo su conducta si desea sobrevivir. Después vienen las circunstancias constitucionales, propias y características de cada sujeto y su personal conformación al influjo del medio ambiente; tales circunstancias, indudablemente, influyen sobre el individuo, haciéndole preferir determinados objetivos y específicos medios, si bien nuestra información es aún poca acerca de cómo todo ello opera. Tenemos, por último, la regularidad de las relaciones de causalidad entre medios y fines; estamos ahora en la esfera de las leyes praxeológicas, que nada tienen que ver con las leyes físicas ni con las fisiológicas antes aludidas.

El estudio de dichas leyes praxeológicas constituye el objeto propio de nuestra ciencia y de su rama hasta el momento mejor desarrollada, la economía. El saber acumulado por la ciencia económica forma parte fundamental de la civilización: en el se basa el industrialismo moderno y en el mismo se ampararon cuantos triunfos morales, intelectuales, técnicos y terapéuticos alcanzó el hombre a lo largo de las últimas centurias. El género humano dicidirá si quiere hacer uso adecuado del inapreciable tesoro de conocimientos que este acervo supone o si, por el contrario, prefiere no utilizarlo. Si los mortales deciden prescindir de tan espléndidos hallazgos, menospreciando las correspondientes enseñanzas, no por ello, desde luego, desvirtuarán la ciencia económica: limitáranse a destruir la sociedad y a aniquilar al género humano.

LOS FUNDAMENTOS

DE LA

LIBERTAD

* * *

LA CONFUSION DEL LENGUAJE

EN EL PENSAMIENTO POLITICO

(Traducción del inglés por Dr. Rigoberto Juárez-Paz)

F. A. HAYEK

INTRODUCCION AL PENSAMIENTO DE F. A. HAYEK

En el actual renacimiento, público y académico, del interés por los valores del gobierno limitado y el orden del mercado, ninguno ha sido tan importante como Friedrich A. von Hayek (n. 1899). Sus obras han sido constante punto de referencia en la discusión de doctrinas acerca de la economía de mercado, tanto de doctrinas conservadoras como libertarias; también ha sido blanco de los ataques de los críticos del mercado que son intervencionistas o colectivistas. El retorno de Hayek a tan importante posición en la vida intelectual es extraordinario, especialmente si se recuerda que durante varias décadas nadie ponía atención a sus obras. No fue sino hasta 1974, cuando tenía 75 años de edad, que tardiamente se reconocieron sus méritos al otorgarle el Premio Nobel de Economía. Durante las tres décadas que siguieron al año 1945, cuando parecía que algunas ideas de Keynes habían sido justificadas por las prevalescientes políticas gubernamentales de intervencionismo económico, Hayek pudo haber parecido una figura aislada e intransigente, cuyo mayor mérito consistía en ser un crítico infatigable del espíritu de la época. Sin embargo ello, fue durante estos mismos años, cuando su pensamiento se desplazaba de la teoría económica al pensamiento político, que Hayek hizo sus hasta ahora contribuciones más importantes a la formulación de una filosofía social, incluida importantemente su obra LOS FUNDAMENTOS DE LA LIBERTAD (1960), sin lugar a dudas la más vigorosa y profunda defensa de la libertad individual en nuestro tiempo. Es digno de señalarse que en el renacimiento del interés por la obra de Hayek, sus contribuciones a la filosofía política han atraído tanta atención como sus trabajos en la economía.

En todo este renacimiento del interés de los estudiosos por la obra de Hayek, raras veces se la ha visto como un todo. A menudo se ha sugerido que lo que encontramos en sus escritos es una serie de episodios inconexos... Incluso algunos de sus amigos a veces han descubierto tensiones y conflictos en sus obras, y han argumentado que su obra incluye posturas metodológicas y políticas que son incompatibles. En contra de esta idea, con la cual en una época yo también estuve de acuerdo, deseo ahora sugerir que la obra de Hayek nos revela un sistema coherente de ideas. Es posible que su sistema no sea totalmente estable, pero en ese sistema algunas posiciones, que cubren una gama de disciplinas académicas, de hecho las informan y las unifican un número reducido de conceptos filosóficos fundamentales. La finalidad principal de este ensayo es identificar estas concepciones filosóficas fundamentales y mostrar cómo se encuentran en toda su obra...

* * * *

La totalidad de la obra de Hayek, pero especialmente sus estudios en epistemología, psicología, ética y la filosofía del derecho, se caracteriza por una orientación kantiana. En su aspecto más fundamental, el pensamiento de Hayek es kantiano porque niega que tengamos la capacidad de conocer las cosas y el mundo como en realidad son. Su kantianismo consiste en ésto y en su insistencia de que el orden que encontramos en nuestras experiencias sensibles es producto de la actividad creadora de nuestra mente y no algo que se nos da en la experiencia. De esta postura escéptica kantiana se sigue que la tarea de la filosofía no puede ser

la de descubrir las características que las cosas necesariamente tienen. En fin de cuentas, la característica principal de la filosofía crítica es la imposibilidad de que el pensamiento humano pueda desarrollar una concepción del mundo que no esté teñida de la experiencia o el interés del hombre. Hayek tiene la convicción, que comparte con todos aquellos que pertenecen a la tradición de la filosofía crítica post-kantiana, de que es imposible abandonar nuestro punto de vista para lograr una perspectiva, sin presuposiciones, de la totalidad del mundo tal cual es en sí mismo. Debemos, pues, abandonar la aspiración tradicional de la filosofía de elaborar una metafísica especulativa. Tanto para Hayek como para Kant, la tarea de la filosofía consiste en la investigación de los límites de la razón y no en la construcción de sistemas metafísicos. La filosofía es una investigación reflexiva y no constructiva . . .

Varios filósofos han influido en Hayek y le han dado a su kantianismo un aspecto profundamente diferente y original. El primero de estos filósofos es Ernst Mach (1838 - 1916), el filósofo positivista cuyas ideas dominaron la vida intelectual austro-alemana cuando Hayek era un joven estudiante. Su deuda con Mach no es tanto en la teoría del conocimiento cuanto en la actitud que ambos asumen respecto de ciertas cuestiones metafísicas tradicionales. He señalado que Hayek no comparte la creencia de Hume y de Mach de que el conocimiento humano puede reconstruirse con base en impresiones sensibles elementales; y en toda su obra Hayek rechaza los proyectos reduccionistas del fenomenalismo en la teoría de la percepción y del conductismo en la filosofía de la mente.

En estas áreas de la filosofía la obra de Hayek ha mostrado antipatía por las ambiciones positivistas de unificar las ciencias. Pero aunque nunca aceptó el dogma del círculo de Viena, de que las afirmaciones metafísicas literalmente carecen de sentido, con frecuencia ha expresado la opinión de que muchos problemas metafísicos tradicionales son pseudo-problemas.

Una segunda influencia sobre la filosofía general de Hayek es el pensamiento de su amigo Karl Popper (n. 1902), pero no el Popper que presenta el método científico como algo hipotético-deductivo, una tesis que Hayek sostenía antes de conocerlo, ni el Popper que propone que la posibilidad de falsificación en vez de la posibilidad de verificación sea el criterio para separar lo científico de lo que no lo es, algo que Hayek pronto aceptó. Hayek escribía bajo el influjo de Popper cuando hizo la importante distinción entre el "racionalismo crítico" y el "racionalismo constructivista". Pero no es esto lo que yo tengo en mente al señalar el influjo de uno sobre el otro. Más bien deseo referirme a ciertas extraordinarias afinidades entre la forma en que Hayek concibe el crecimiento del conocimiento y la que Popper sugiere en sus escritos sobre "epistemología evolutiva". . . . En sus últimos escritos Hayek ha argumentado que la mente humana es ella misma producto de la evolución y que, por consiguiente, su estructura no es constante sino variable. De manera que los principios estructurales o las categorías fundamentales de nuestra mente no deben interpretarse en forma cartesiana, como axiomas universales y necesarios que reflejan las necesidades naturales del mundo, sino como adaptaciones del organismo al mundo que habita.

Una tercera influencia sobre Hayek la constituye el pensamiento de Ludwig Wittgenstein (1899 - 1951) . . . Esta influencia se muestra en el interés que manifiesta Hayek por la manera en que el lenguaje que usamos determina nuestros pensamientos y da forma a nuestra concepción del mundo . . . Hay muchas evidencias de que Hayek cree que el estudio del lenguaje es una condición previa para el estudio del pensamiento. Podemos citar sus estudios sobre la confusión del lenguaje en el pensamiento político[1] y su énfasis sobre la función de las normas sociales en la transmisión del conocimiento práctico.

* * * *

La tesis fundamental de la filosofía de Hayek es que, en su base, el conocimiento es, a la vez, práctico y abstracto. Es abstracto puesto que hasta la percepción sensible nos da un modelo selectivo del medio ambiente, modelo que sólo tiene en cuenta algunas clases de acontecimientos; y es práctico en la medida que la mayor parte del conocimiento se encarna en reglas de conducta y de percepción. Estas reglas están continuamente sujetas a la selección natural en la competencia cultural.

El mecanismo de esta selección . . . consiste en la adopción que otros hacen de las reglas cuya observancia produce conducta que tiene éxito . . . La aceptación, por parte de muchas criaturas que obedecen reglas, de un solo sistema de normas, crea los

---

1 *Véase pp. 325 de este volumen.*

objetos sociales que son ejemplos de órdenes sociales espontáneos, tales como el lenguaje, el dinero, los mercados, la ley.

Una ampliación general de esta idea es que, puesto que el orden social no es una construcción deliberada, no sirve ningún propósito específico. El orden social hace posible el logro de las finalidades humanas pero el orden mismo carece de finalidad . . . La idea de que el orden social es el resultado de control deliberado ha tenido consecuencias desastrosas en la ciencia económica. Para ejemplo, ha alimentado la ilusión de que el ámbito del intercambio humano puede entenderse como que si fuera un hogar o una organización jerárquica . . .

La confusión de una genuina "economía" jerárquica, como la de un ejército, de una escuela o la de una corporación comercial, con el ámbito del intercambio social o catalaxia, ha determinado muchos aspectos de la economía de beneficencia y motivado toda clase de proyectos intervencionistas. La confusión entre "**catalaxia**" y "**economía**" se origina en el hecho de no aceptar que el orden de una jerarquía siempre depende de un orden espontáneo más amplio.

La exigencia de que el ámbito del intercambio humano se someta a un planeamiento deliberado es equivalente a la demanda de que la vida en sociedad se conciba como una organización autoritaria y se destruya la libertad individual.

* *John Gray*, "**F. A. Hayek and the Rebirth of Classical Liberalism**", *Literature of Liberty, volume V, No. 4, 1982. (Traducción de Rigoberto Juárez-Paz).*

LIBERTAD Y LIBERTADES**

El mundo no ha tenido nunca una acertada definición de la palabra libertad, y justamente ahora el pueblo americano necesita mucho una. Todos nos pronunciamos por la libertad, pero cuando usamos la misma palabra no le damos idéntico significado. . . Existen dos cosas, no solamente diferentes, sino incompatibles, y que sin embargo, con el término libertad son designadas.

*ABRAHAM LINCOLN****

1. La libertad como ausencia de coacción.

Esta obra hace referencia a aquella condición de los hombres en cuya virtud la coacción que algunos ejercen sobre los demás queda reducida, en el ámbito social, al mínimo. Tal estado lo describiremos a lo largo de nuestra publicación como estado de libertad.[1]

Como esta palabra también ha sido usada para describir muchas otras circunstancias de la vida, no sería oportuno comenzar preguntando lo que realmente significa.[2] Parece mejor daclarar primero la condición que queremos significar cuando la utilizamos, y considerar los restantes significados únicamente con vistas a definir más certeramente lo que hemos aceptado.

El estado en virtud del cual un hombre no se halla sujeto a coacción derivada de la voluntad ar-

---

** *Capítulo I de* **Los Fundamentos de la Libertad**, *Unión Editorial, Traducido por José-Vicente Torrente.*

*** *La cita procede de* **The Writings of Abraham Lincoln**, *N. Y., 1906, VII, pág. 121. Cfr. la queja similar de MONTESQUIEU en su* **Espíritu de las Leyes**, *XI, 2, vol. I, pág. 149: "*. . .***no hay palabra que admita más variadas significaciones ni que haya producido más diversas impresiones en la mente humana que la de libertad. Algunos la toman como medio de desplazar a una persona a la que han conferido una autoridad despótica; otros, como poder de elegir un superior a quien están obligados a obedecer; otros; como derecho a llevar armas, del que se deduce el de hacer uso de la violencia; otros, para terminar, como privilegio de ser gobernados por una persona nacida en su propio país o por sus propias leyes.***"

1 *No parece existe gran diferencia entre el significado de las palabras* **freedom** *y* **liberty**, *y las emplearé indistintamente. Aun cuando prefiero la primera, parece ser que* **liberty** *se presta menos a equivocadas interpretaciones. F. D. Roosevelt no hubiera podido emplear esta última para aquel* "**noble equívoco**" *(JOAN ROBINSON,* **Private Enterprise or Public Control**, *I, 1943) de incluir* **freedom from want** *en su concepto de la libertad.*

2 *El valor limitado de incluso un análisis semántico muy agudo del término* **freedom** *queda bien ilustrado por M. CRANSTON,* **Freedom: A New Analysis**, *1953. Los lectores que deseen comprobar de qué manera se atan los filósofos a causa de sus curiosas definiciones del concepto, encontrarán muy luminosa la aportación de M. Cranston. Para un examen más ambicioso de los distintos significados de la palabra, véase MORTIMER ADLER,* **The Idea of Freedom: A Dialectical Examination of the Conception of Freedom**, *N. Y., 1958, cuyo borrador he tenido el privilegio de examinar, e incluso un trabajo más amplio de H. OFSTAD, cuya publicación ha anunciado la Oslo University Press.*

bitraria de otro o de otros[3] se distingue a menudo como libertad "**individual**" o "**personal**", y cuantas veces pretendamos recordar al lector que utilizamos la palabra "**libertad**" en tal sentido, emplearemos dicha expresión. En ocasiones, el término "**libertad civil**" es utilizado con idéntica significación, pero debemos evitarlo porque se presta demasiado a confusión con la denominada "**libertad política**"; inevitable confusión que se deduce del hecho de que lo "**civil**" y lo "**político**" derivan respectivamente de palabras latinas y griegas que significan lo mismo.[4]

Incluso nuestro ensayo indicativo de lo que queremos significar por "**libertad**" habrá demostrado que describe un estado al que el hombre, viviendo entre sus semejantes, acaricia la esperanza de aproximarse lo más posible, pero que difícilmente puede aspirar a conseguir perfectamente. La tarea de una política de libertad debe, por tanto, consistir en minimizar la coacción o sus dañosos efectos e incluso eliminarlos completamente, si es posible.

De lo expuesto se deduce que el significado de libertad que hemos adoptado parece ser el original de la palabra.[5] El hombre, o al menos el hombre europeo, entra en la historia dividido en libre y esclavo. Y esta distinción tiene un significado muy concreto. La libertad del libre puede haber diferido ampliamente, pero siempre dentro de un grado de independencia que el esclavo en modo alguno poseyó. Significó en todo momento la posibilidad de que una persona actuase según sus propias decisiones y planes, en contraste con la posición del que hallábase irrevocablemente sujeto a la voluntad de otro, quien, de modo arbitrario, podía coaccionarle para que actuase o no en forma específica. La expresión que el tiempo ha consagrado para describir esta libertad es, por tanto, "**independencia frente a la voluntad arbitraria de un tercero**".

Este viejísimo significado de la "**libertad**" ha sido a veces descrito como expresión más bien vulgar; pero si consideramos la confusión que los filósofos han originado con sus intentos de mejorarlo o depurarlo, lo mejor que podemos hacer es aceptarlo. Sin embargo, más importante que estemos ante el significado original es que se trate de un significado preciso y que describa una cosa y sólo una cosa: un estado apetecible por razones diferentes de aquellas que nos hacen desear otras cosas también denominadas "**libertad**". Veremos que, estrictamente hablando, esas varias "**libertades**" no son diferentes especies del mismo género, sino condiciones enteramente distintas, a menudo en conflicto unas con otras y que, por tanto, deberían ostentar claras diferenciaciones. Aunque en algunos de los restantes sentidos pudiera ser legítimo hablar de diferentes clases de libertad, tales como "**libertad de**" y "**libertad para**", en nuestro sentido la "**libertad**" es una, variando en grado pero no en clase.

3 *Cfr. J. BENTHAM,* **The Limits of Jurisprudence Defined,** *editado por C. W. EVERETT, Columbia University Press, 1945, pág. 59:* ***"La libertad, por tanto , es de dos o más clases, de acuerdo con los sectores de los que puede proceder la coacción que constituye precisamente la ausencia de libertad"****; véase también M. SCHLICK,* **Problems of Ethics,** *N. Y., 1939, pág. 149; F. H. KNIGHT,* **"The Meaning of Fredom",** *en* **The Philosophy of American Democracy,** *ed. C. M. Perry, University of Chicago Press, 1934, pág. 75:* ***"El significado primario de libertad en la sociedad. . . es siempre un concepto negativo, mientras que la coacción constituye el término que realmente debe definirse"****; véase asimismo la discusión más completa del mismo autor en* **"The Meaning of Freedom", Ethics,** *LII, 1940, y* **"Conflicts of Values: Freedom and Justice",** *en* **Goals of Economic Life,** *edición A. Dudley Ward, N. Y., 1953: asimismo, F. NEUMANN,* **The Democratic and the Authoritarian State,** *Glencoe, III, 1957, pág. 202:* ***"La fórmula libertad igual a ausencia de coacción es todavía correcta. . . De esta fórmula se deduce fundamentalmente todo el sistema legal racional del mundo civilizado. . . Nunca debemos renunciar a este elemento del concepto de libertad"****, y C. BAY, l. c., pág. 94:* ***"Entre todos los objetivos de la libertad, aquel que busca la máxima oposición a la coacción debe tener prioridad"***.

4 *La expresión* **"libertad civil"** *parece utilizarse a menudo con respecto a esos ejercicios de la libertad individual particularmente significativos para el funcionamiento de la democracia, tales como la libertad de palabra, de asamblea y de prensa, y en los Estados Unidos especialmente con referencia a las oportunidades garantizadas por la Declaración de Derechos* **(Bill of Rights).** *Incluso el término* **"libertad política"** *es utilizado en ocasiones y, especialmente, en contraste con el de* **"libertad interior",** *no para describir la libertad colectiva, como debiéramos emplearlo, sino para describir la libertad personal. Sin embargo, aunque este uso cuenta con la sanción de Montesquieu, hoy en día no puede originar otra cosa que confusión.*

5 *Cfr. BARKER,* **Reflections on Government,** *Oxford University Press, 1942, pág. 1:* ***"Originalmente libertad significó la cualidad o el status del hombre libre o del trabajador libre en contraposición al del esclavo"****. Parece ser que, etimológicamente, la raíz teutónica de* **free** *(libre) describía la posición de un miembro protegido por la comunidad. (Cfr. G. NECKEL,* **"Adel un Gefolgschaft", Beiträge zur Geschichte der deutschen Sprache und Literatur,** *XLI, 1919, especialmente pág. 403:* ***"Frei hiess ursprünglich derjenige, der nicht schuzt-und rechtlos war."*** *Véase también O. SCHRADER,* **Sprechvergleichung und Urgeschichte,** *II/2,* **Die Urzeit,** *3a. ed., Jena, 1907, pág. 294, y A. WAAS,* **Die alte deutsche Freiheit,** *München y Berlín, 1939, págs. 10-15). Similarmente, el vocablo latino* **liber** *y el griego* **eleutheros** *parecen derivar de palabras que denotan pertenencia a la tribu. La significación de esto aparecerá más tarde cuando examinemos la relación entre libertad y ley.*

En dicho último sentido, la "libertad" se refiere únicamente a la relación de hombres con hombres,[6] y la simple infracción de la misma no es más que coacción por parte de los hombres. Esto significa, en particular, que la ponderación de las posibilidades físicas en virtud de las cuales una persona puede elegir en un momento dado no tiene directa relevancia para la libertad. El montañero que escala un pico difícil y que ve sólo un camino para salvar su vida es incuestionablemente libre, aunque difícilmente podría decirse que tiene posibilidad de elección. Asimismo, la mayoría de las gentes tendrán todavía la suficiente conciencia del significado original de la palabra "libre" para comprender que, si aquel montañero cayese dentro de una gruta y fuese incapaz de salir de ella, sólo en sentido figurado podría decirse que carecía de libertad, y que referirse a él como "despojado de la libertad" o "mantenido en cautiverio" sería utilizar dichos términos en un sentido diferente del que se les concede en las relaciones sociales.[7]

La cuestión de cuántas vías de acción se abren a la persona es, desde luego, muy importante. Ahora bien, también es algo muy diferente de hasta qué punto puede aquélla seguir sus propios planes e intenciones en su actuación y hasta qué extensión el patrón de su conducta es de su propio diseño, dirigido hacia fines para los que ha estado forzándose persistentemente, más bien que hacia necesidades creadas por otros con vistas a hacer de ella lo que quieran. El que una persona sea libre no depende del alcance de la elección, sino de la posibilidad de ordenar sus vías de acción de acuerdo con sus intenciones presentes o de si alguien más tiene el poder de manipular las condiciones hasta hacerla actuar según la voluntad del ordenancista más bien que de acuerdo con la voluntad propia. La libertad, por tanto, presupone que el individuo tenga cierta esfera de actividad privada asegurada; que en su ambiente exista cierto conjunto de circunstancias en las que los otros no pueden interferir.

Esta concepción de libertad solamente puede precisarse más tras examinar el referido concepto de coacción, tarea que llevaremos a cabo sistemáticamente después de considerar por qué es tan importante la libertad en cuestión; pero incluso antes de intentar dicha labor acometeremos la de delinear el carácter de nuestro concepto algo más precisamente, contrastándolo con los otros significados que la palabra libertad ha adquirido. Tales significados tienen una cosa en común con el significado original, y es que también describen estados que la mayoría de los hombres miran como deseables. A su vez, entre los distintos significados existen otras conexiones que recurren a la misma palabra.[8] Nuestra inmediata tarea, por tanto, debe ser destacar las diferencias tan agudamente como nos sea posible.

2. Contraste con la libertad política.

El primer significado de "libertad" con el que debemos contrastar nuestro uso de dicho término es uno cuya precisión está generalmente reconoci-

---

6 *Cfr. T. H. GREEN,* Lectures on the Principles of Political Obligation, *nueva impresión, Londres, 1911, pág. 3:* "En lo que respecta al sentido dado a la libertad, desde luego debe admitirse que todo uso del término que exprese algo que no sea una relación social y política de un hombre con otro, entraña una metáfora. Incluso en su aplicación original su sentido no está en absoluto fijado. Ciertamente siempre implica alguna exención de la coacción que proviene de otros; sin embargo, la extensión y condiciones de tal exención disfrutada por el hombre libre en los diferentes estados de la sociedad son muy numerosas. Tan pronto como el término libertad se aplica a cualquier cosa que no sea una relación establecida entre el hombre y los restantes hombres, su sentido fluctúa todavía más". *También L. VON MISES,* Socialism, *nueva edición, Yale University Press, 1951, pág. 191, dice que* "la libertad es un concepto sociológico. Carece de sentido aplicarlo fuera de la sociedad". *Y en la pág. 194:* "Entonces, esto es la libertad en la vida externa del hombre: la independencia del poder arbitrario de sus semejantes".

7 *Cfr. F. H. KNIGHT,* "Discussion: The Meaning of Freedom", Ethics, *LII, 1940, pág. 93:* "Si Crusoe hubiera caído en un foso o se hubiera perdido en la jungla, ciertamente habría sido correcto hablar de que se liberaba o de que volvía a ganar su libertad, y lo mismo podría aplicarse a un animal". *Esto puede muy bien constituir un uso establecido, pero, sin embargo, se refiere a otro concepto de la libertad distinto del de la ausencia de coacción que el profesor Knight defiende.*

8 *Una razón puramente lingüística de la transferencia de* "libre" *y de sus correspondientes sustantivos a varios usos parece haber sido la carencia en el inglés (y aparentemente en todas las lenguas germánicas y románicas) de un adjetivo que pueda utilizarse generalmente para indicar la ausencia de algo.* Devoid *(libre, exento) o* lacking *(carente, necesitado, falto) son usados generalmente tan sólo para expresar la ausencia de algo deseable o normalmente presente. No existe el correspondiente adjetivo (distinto de* free of *(–libre de–) para describir la ausencia de algo indeseable o ajeno a un objeto. Por tanto, en inglés, generalmente, se dice que algo está* free of *(libre de) impurezas, vicios o corrupción y, por tanto, libertad viene a significar la ausencia de algo indeseable. Similarmente, siempre que queremos expresar algo que actúa por sí mismo, indeterminado o carente de influencias producidas por factores externos, hablamos de algo que está* free of *(libre de) influencias, anormalmente relacionadas con ello. En términos científicos hablamos incluso de* "grados de libertad" *cuando hay varias posibilidades entre las cuales los determinantes conocidos o presumidos no deciden. Confróntese CRANSTON, l. c., Pág. 5.*

da. Se trata de lo que comúnmente se denomina "libertad política", o sea, la participación de los hombres en la elección de su propio gobierno, en el proceso de la legislación y en el control de la administración. Dicha idea deriva de la aplicación de nuestro concepto a grupos de hombres tomados en conjunto a los que se otorga una especie de libertad colectiva. Sin embargo, en este específico sentido un pueblo libre no es necesariamente un pueblo de hombres libres; nadie necesita participar de dicha libertad colectiva para ser libre como individuo. Difícilmente puede sostenerse que los habitantes del distrito de Columbia o los extranjeros residentes en los Estados Unidos o las personas demasiado jóvenes para ejercer el derecho de voto no disfrutan de completa libertad personal porque no participan de la libertad política.[9]

Sería también absurdo argumentar que los jóvenes que inician su vida activa son libres porque han prestado su consentimiento al orden social dentro del cual nacieron; un orden social cuya alternativa probablemente no conocen y que incluso toda una generación que pensara diferente de sus padres podría alterar solamente después de haber alcanzado la edad de la madurez. Sin embargo, esto ni les ata ni necesita atarles. La relación que a menudo se busca entre tal consentimiento del orden político y la libertad individual es una de las fuentes corrientes de confusión del significado de esta última. Desde luego, cualquier individuo tiene derecho a **"identificar la libertad . . . con el proceso de participación activa en el poder público y en la pública elaboración de las leyes"**.[10] Únicamente debe aclararse que todo el que procede así alude a un estado distinto del aquí referido, y que el uso vulgar de la misma palabra para describir tan diferentes condiciones no significa que la una sea en cualquier sentido el equivalente o el sustitutivo de la otra.[11]

El peligro de confusión radica en que se tiende a oscurecer el hecho de que una persona por sí pueda consentir su esclavitud y de esta forma admitir su renuncia a la libertad en el sentido originario de la misma. Sería difícil mantener que un hombre que voluntaria, pero irrevocablemente, hubiera vendido sus servicios, por un largo período de años, a una organización militar tal como la Legión Extranjera, en virtud de tal acto continuase libre en el sentido que nosotros damos a la libertad; o que un jesuita que, viviendo para los ideales del fundador de su orden, se considerase a sí mismo **"como un cadáver sin inteligencia ni voluntad"**, pudiera también ser descrito como libre.[12] Quizá el hecho de haber visto a millones de seres votar su completa subordinación a un tirano haya hecho comprender a nuestra generación que la elección del propio gobierno no asegura necesariamente la libertad. Por añadidura, parecería obtuso discutir el valor de la libertad si cualquier régimen aprobado por el pueblo fuera por definición un régimen de libertad.

La aplicación del concepto de libertad en sentido colectivo más bien que en sentido individual se aclara cuando hablamos de los deseos de un pueblo de liberarse del yugo extranjero y de determinar su propio destino. En este caso utilizamos "libertad" en sentido de ausencia de coacción de un pueblo como tal. Los partidarios de la libertad individual han simpatizado generalmente con tales aspiraciones de independencia nacional, y ello ha conducido a la constante pero incómoda alianza entre los movimientos nacionales y liberales duran-

- - - - - - - - - - - -

9 *Todos éstos tendrían que ser descritos como faltos de libertad por H. J. Laski, quien argumentó* (Liberty in the Modern State, *nueva edición, 1948, pág. 61) que* "los derechos políticos son esenciales para la libertad, y un ciudadano excluido de los mismos carece de libertad". *Al definir similarmente la libertad, H. Kelsen* ("Foundations of Democracy", Ethics, *LXVI, 1955, pág. 94) llegó triunfalmente a la conclusión de que* "los intentos de demostrar una relación esencial entre libertad y propiedad . . . han fracasado", *aunque todos los que han argumentado en favor de tal relación hayan hablado de libertad individual y no de libertad política.*

10 *E. MIMS Jr.*, The Majority of the People, N. Y., *1941, pág. 170.*

11 *Cfr. MOSTESQUIEU,* El espíritu de las leyes, *XI, 2, vol. I, pág. 150:* "In fine, como en las democracias el pueblo parece actuar casi como le place, esta clase de gobierno se ha confundido con la libertad de aquel". *También J. L. DE LOLME, en* The Constitution of England, *nueva edición, L., 1800, pág. 240;* "Concurrir con el propio sufragio a la promulgación de leyes es disfrutar de una parte del poder, de la clase que sea; vivir en un estado donde las leyes son iguales para todos y donde se cuenta con la seguridad de que serán ejecutadas . . . es ser libre." *Cfr. también los pasajes citados en las notas 2 y 5 del cap. VII.*

12 *La completa descripción del verdadero estado mental de un jesuita citado por William James, según una de las cartas de Ignacio de Loyola* (Varieties of Religious Experience, *N. Y. y L., 1902, pág. 314), es como sigue:* "En las manos de mi superior debo ser cera blanda, algo de donde éste obtenga lo que le plazca, sea ello escribir o recibir cartas, hablar o no hablar a tal persona o algo por el estilo. Debo poner todo mi fervor en la celosa y exacta ejecución de lo que se me ordene. Debo considerarme como un cadáver, sin inteligencia ni voluntad; igual que una masa de materia que sin ninguna resistencia se coloca donde le place a cualquiera; como un bastón en las manos de un ciego que lo usa de acuerdo con sus necesidades y lo pone donde le conviene. Así debo ser en manos de la Orden para servirla en la forma que ésta juzgue más útil.

te el siglo XIX. Pero aunque el concepto de independencia nacional sea análogo al de la libertad individual no es el mismo y el esfuerzo para conseguir la primera no siempre se ha traducido en un acrecentamiento de la segunda. A veces tal esfuerzo ha llevado a un pueblo a preferir el déspota de su propia raza al gobierno liberal de la mayoría extranjera, y a menudo ha facilitado el pretexto para despiadadas restricciones de la libertad individual de los miembros de las minorías. Incluso, aunque el deseo de libertad del individuo y el deseo de libertad del grupo al cual pertenece descansen a menudo en emociones y sentimientos iguales, es todavía necesario mantener los dos conceptos claramente diferenciados.

3. Contraste con la "libertad interior".

Otro significado diferente de "**libertad**" es el de "**interior**" o "**metafísica**" (y a veces también "**subjetiva**"). [13] Se trata de algo que quizá está más íntimamente emparentado con la libertad individual y, por lo tanto, se confunde más fácilmente con ella. La libertad de que ahora nos ocupamos se refiere a la medida en que una persona se guía en sus acciones por su propia y deliberada voluntad, por su razón y permanente convicción más bien que por impulsos y circunstancias momentáneas. Sin embargo, lo opuesto a "**libertad interior**" no es la coacción ajena, sino la influencia de emociones temporales, la debilidad moral o la debilidad intelectual. Si una persona no acierta a hacer lo que después de sobrias reflexiones ha decidido, si sus intenciones o fortaleza le fallan en el momento decisivo y no lleva a cabo lo que en cierta medida todavía desea hacer, debemos afirmar que no es libre, que es "**esclava de sus pasiones**". Ocasionalmente utilizamos dichos términos cuando decimos que la ignorancia o la superstición impiden a los hombres hacer lo que deberían hacer si estuvieran mejor informados y, por lo tanto, proclamamos que "el conocimiento hace libre".

El que una persona sea o no capaz de escoger inteligentemente entre distintas alternativas o de adherirse a la resolución adoptada constituye problema distinto al de si otras gentes le impondrán su voluntad. No obstante, claramente se vislumbra que no deja de haber cierta conexión entre tales planteamientos, puesto que las condiciones que para unos constituyen coacción son para otros meras dificultades ordinarias que han de superarse de acuerdo con la fuerza de voluntad de las personas afectadas. En esa medida, la "**libertad interior**" y la "**libertad**" en el sentido de ausencia de coacción determinarán conjuntamente hasta dónde una persona se aprovechará de su conocimiento de las oportunidades. Es muy importante mantener los dos conceptos independientes, por la relación que el de "**libertad interior**" tiene con la confusión filosófica que deriva del término "**libre albedrío**". Pocas creencias han hecho más para desacreditar el ideal de libertad como la errónea de que el determinismo científico ha destrozado las bases de la responsabilidad individual. Más adelante (en el capítulo V) consideraremos tales conclusiones con amplitud. Ahora no pretendemos otra cosa que poner al lector en guardia contra ese especial confusionismo y contra el mencionado sofisma de que sólo somos libres si en cierto sentido hacemos lo que deberíamos hacer.

4. Contraste con la libertad como poder.

Ninguna de las confusiones de la libertad individual con diferentes conceptos designados por la misma palabra es tan peligrosa como aquella que corresponde a un tercer uso de la palabra al cual ya nos hemos referido brevemente: el empleo de "**libertad**" para describir la facultad física de "**hacer lo que uno quiera**", [14] el poder de satisfacer nuestros deseos o la capacidad de escoger entre las alternativas que se abren ante nosotros. Esta clase de "**libertad**" aparece en los sueños de muchas gentes en forma de ilusión de volar. Se les antoja que están liberados de la fuerza de la gravedad y que pueden moverse "**tan libres como un pájaro**" hacia donde deseen, o que tienen el poder de alterar a su conveniencia el mundo que les rodea.

Tan metafórico uso de la palabra fue frecuente durante mucho tiempo; pero hace pocos años, comparativamente, no abundaban los que confundían formalmente esta "**libertad**" sin cortapisas, esta libertad que significa omnipotencia, con

---

13 *La diferencia entre este concepto de* "**libertad interior**" *y libertad en el sentido de ausencia de coacción fue claramente percibida por los escolásticos medievales, quienes agudamente distinguían entre* **libertas a necessitate y libertas a coactione.**

14 *BARBARA WOOTON,* **Freedom under Planning,** *L., 1945, pág. 10. El más temprano uso explícito de libertad en el sentido de poder que conozco está en VOLTAIRE,* **Le philosophie ignorant,** *XVIII, citado por B. DE JOUVENEL,* **De la Souverainité,** *pág. 315; dice así:* **"Etre veritablement libre, c'est pouvoir quand je peux faire ce que je veux, voilà ma liberté".** *Parece que desde entonces ha estado siempre íntimamente asociado con lo que más tarde (capítulo IV) distinguiremos como* "**racionalismo**" *de la tradición francesa de libertad.*

la libertad individual que un orden social puede asegurar. Sólo cuando tal confusión fue deliberadamente cultivada como integrante de los argumentos socialistas se hizo peligrosa. Una vez que se admite la identificación de libertad con poder, no hay límites a los sofismas en cuya virtud el atractivo que ejerce la palabra libertad se utiliza como justificación de medidas que destrozan la libertad individual,[15] como tampoco se les ve fin a los fraudes de quienes exhortan a las gentes en nombre de la libertad a abdicar de la misma. Con la ayuda de tal equívoco, la noción de poder colectivo en la esfera pública ha sido sustituida por la libertad individual, y, de esta forma, en los estados totalitarios la libertad ha sido suprimida en nombre de la libertad.

La transición del concepto de libertad individual al de libertad como poder ha sido favorecida por la tradición filosófica, que al definir la libertad usa la palabra "limitación" donde nosotros hemos usado "coacción". Quizá "limitación" fuese la palabra más conveniente si se recordase siempre que en su estricto sentido presupone la acción de un agente humano que prohíbe.[16] Utilizada en tal sentido, nos recuerda con mucha propiedad que infringir la libertad consiste principalmente en impedir que los hombres obren, mientras que la coacción entraña principalmente el obligarles a obrar en un sentido determinado. Ambos aspectos son igualmente importantes, y, para precisar, probablemente definiríamos la libertad como ausencia de limitación y coacción.[17] Desgraciadamente ambas palabras también se utilizan para las influencias sobre las acciones humanas que no provienen de otros hombres, y es demasiado fácil pasar de definir la libertad como ausencia de limitación a definirla como "ausencia de obstáculos para la realización de nuestros deseos"[18] o incluso, más generalmente, como "la ausencia de impedimentos externos".[19] Esto equivale a interpretarla como poder efectivo para hacer todo lo que uno quiera.

Tal interpretación de la libertad es particularmente ominosa, porque ha penetrado profundamente en los usos de algunos de los países donde de hecho la libertad individual todavía se conserva grandemente. En los Estados Unidos ha llegado a ser ampliamente aceptada como piedra básica de la filosofía política dominante en los círculos "liberales". Reconocidos dirigente intelectuales "progresistas", tales como J. R. Commons[20] y John Dewey, han divulgado una ideología en la que "libertad es poder, efectivo poder para actuación específica" y la "exigencia de libertad es exigencia de poder",[21] mientras que la ausencia de coacción constituye "el lado negativo de la libertad" y "ha de valorarse

15 *Cfr. P. DRUCKER,* The End of Economic Man, *L., 1939, pág. 74;* "Cuanta menos libertad existe, más se habla de la nueva libertad; sin embargo, esta nueva libertad es una mera palabra que cubre la exacta contradicción de todo lo que Europa entendió siempre por libertad. La nueva libertad que se predica en Europa es el derecho de la mayoría contra el individuo". *WOODROW WILSON, en* The New Freedom, *N. Y., 1913, especialmente en la pág. 26, demuestra que esta* nueva libertad *no se predica sólo en Europa, sino que es igualmente familiar en los Estados Unidos. Una ilustración más reciente la constituye el artículo de A. G. GRUCHY,* "The Economics of the National Resources Committee". *A. E. R., XXIX, 1939, pág. 70, donde el autor observa complacido que* "para los economistas de la Comisión de Recursos Nacionales, la libertad económica no es una cuestión de ausencia de limitación de actividades individuales, sino que se trata de un problema de limitación y dirección colectiva impuestas a los individuos y grupos con el fin de lograr la seguridad individual".

16 *He aquí una definición en términos de ausencia de limitación donde se carga el acento sobre dicho significado, que podría ser aceptable, dada por E. S. CORWIN,* Liberty against Government, *Louisiana State Univ. Press, 1948, pág. 7;* "Libertad significa esa ausencia de limitaciones impuestas por otras personas sobre nuestra libertad de elección y acción".

17 The Shorter Oxford English Dictionary, Oxford, *1933, da como primera definición de* coerce *(coacción):* "To constrain, or retrain by force, or by authority resting on force".

18 *B. RUSSELL,* "Freedom in Government", *en* Freedom, Its Meaning, *ed. R. N. Anshen, N. Y., 1940, pág. 251.*

19 *T. HOBBES,* Leviathan, *parte I, cap. XIV, ed. N. Oakeshott, Oxford, 1945, pág. 84.*

20 *J. R. COMMONS,* The Legal Foundations of Capitalism, *N. Y., 1924, especialmente capítulos II al IV.*

21 *J. DEWEY,* "Liberty and Social Control", Social Frontier, *novbre. 1935, página 41. Cfr. también su artículo* "Force and Coercion, Ethics, *XXVI, 1916, pág. 362.* "El que el uso de la fuerza esté o no justificado, en sustancia, es una cuestión de eficiencia (incluso de economía), de medios para el cumplimiento de fines"; *e ibíd., pág. 364:* "El criterio de valor se apoya en la relativa eficiencia y economía del gasto de fuerza como medio para conseguir un fin". *El hábil escamoteo que Dewey hace del concepto de libertad es, sin duda, tan espantoso que casi no resulta demasiado duro el juicio de D. FOSDICK en* Whay is Freedom?, N. Y., *1939, pág. 91, cuando dice:* "El escenario, sin embargo, está totalmente preparado para esto (identificación de libertad con algún principio, tal como el de igualdad) únicamente cuando las definiciones de libertad e igualdad son objeto de tal prestidigitación que ambas se refieren aproximadamente a la misma clase de actividad. Un ejemplo extremo de tal juego de manos lo da John Dewey cuando dice: *"Si la libertad se combina con una razonable proporción de igualdad y la seguridad se interpreta como significando seguridad cultural y moral e incluso también material, yo no creo que dicha seguridad sea compatible con ninguna otra cosa que no sea libertad".* Tras definir dos conceptos de forma tal que entrañan aproximadamente las mismas condiciones de actividad, nos asegura que ambos son compatibles. Tal prestidigitación no tiene fin".

sólo como un medio para la libertad, que es poder''.[22]

5. Conceptos inmensurables.

La confusión de la libertad como poder con la libertad en su significado original conduce inevitablemente a la identificación de libertad con riqueza[23] y hace posible explotar toda la atracción que la palabra libertad arrastra, en apoyo de la petición de redistribución de la riqueza. Aunque libertad y riqueza sean dos realidades que la mayoría de nosotros deseamos, y aunque a menudo necesitamos de ambas para obtener lo que apetecemos, todavía continúan siendo diferentes. El que yo sea o no dueño de mí mismo y pueda o no escoger mi propio camino, y el que las posibilidades entre las que yo deba escoger sean muchas o pocas, son dos cuestiones totalmente distintas. El cortesano que vive lujosamente, pero subordinado a la voz y mandato de su príncipe puede ser mucho menos libre que el pobre labriego o artesano; menos capaz de vivir su vida y de escoger sus propias oportunidades. Similarmente, el general en jefe de un ejército o el director de un gran proyecto de construcción pueden manejar enormes poderes que en determinados aspectos resulten totalmente incontrolables, y, sin embargo, cabe muy bien que sean menos libres y estén más sujetos a cambiar sus intenciones y planes como consecuencia de la decisión de un superior; que disfruten de menor capacidad para cambiar su propia vida o decidir lo que para ellos es más importante, que el pastor o el campesino más pobres.

Si se quiere cierta claridad en la discusión sobre la libertad, su definición no debe depender de que todos consideren o no tal clase de libertad como algo bueno. Es muy probable que haya hombres que no valoren la libertad que poseen, que no vean que de ella deducen grandes beneficios y que estén dispuestos a abdicar de la misma para obtener otras ventajas: incluso pudiera ocurrir que la necesidad de actuar de acuerdo con sus propios planes y decisiones pudiera sentirse por esos mismos más como una carga que como una ventaja. Ahora bien, la libertad debe ser deseable, aunque no todas las personas obtengan ventajas de ella. Tendríamos que considerar si los beneficios que la mayoría deduce de la libertad dependen de la utilización de la oportunidad que aquélla les ofrece y si los argumentos en pro de la libertad realmente se apoyan en que la mayoría de los hombres la quiere. Pudiera muy bien ocurrir que los beneficios que recibimos de la libertad de todos no derivasen de lo que la mayoría de la gente reconoce como efectos de la misma; incluso pudiera suceder que la libertad produjese sus efectos beneficiosos tanto a través de la disciplina que nos impone como mediante las más visibles oportunidades que ofrece.

Por encima de todo, sin embargo, tenemos que reconocer que podemos ser libres y continuar siendo desgraciados. La libertad no significa la posesión de toda clase de bienes[24] o la ausencia de todos los males. Es indudable que ser libre puede significar libertad para morir de hambre, libertad para incurrir en costosas equivocaciones o libertad para correr en busca de riesgos mortales. En el sentido que usamos el término, el vagabundo que carece de dinero y que vive precariamente gracias a una constante improvisación, es ciertamente más libre que el soldado que cumple el servicio militar forzoso, dotado de seguridad y relativo bienestar. Pero si la libertad puede, por tanto, no parecer siempre preferible a otros bienes, es un concreto bien que necesita un nombre preciso. Y aunque "libertad política" y "libertad interior" son usos alternativos de un término hace tiempo establecido, que deben utilizarse con alguna cautela sin causar confusión, es cuestionable si debería tolerarse el uso de la palabra "libertad" en el sentido de "poder".

No obstante, en cualquier caso, debe evitarse la sugestión de que, debido al empleo de la misma palabra, dichas "libertades" son diferentes especies del mismo género. He ahí el origen de un peligroso disparate, de una trampa verbal que condu-

22 *J. DEWEY,* Experience and Education, N. Y., 1938, *pág. 74. Cfr. también W. SOMBART,* Der moderne Kapitalismus, II, *Leipzig, 1902, pág. 43, donde se explica que* Technik es die Entwicklung zur Freiheit. *La idea se perfila totalmente en E. ZSCHIMMER,* Philosophie der Technik, *Jena, 1914, págs. 86-91.*

23 *Cfr. R. B. PERRY en* Freedom: Its Meaning, *ed. R. Anshen, N. Y., 1940, pág. 269:* "La distinción entre bienestar y libertad cae por completo, puesto que la libertad efectiva de un hombre es proporcional a sus recursos". *Esto ha llevado a otros a argumentar que* "cuantos más individuos compren automóviles y disfruten de vacaciones, más libertad existe". *(Para referencias, véase el cap. XVI, nota 72).*

24 *En* "An Essay on the Mathematical Theory of Freedom" *D. GABOR y A. GABOR,* Journal of the Royal Statistical Society, *serie A, CXVII, 1954, proporcionan un divertido ejemplo de esto al comenzar declarando que la libertad* "***significa la ausencia de indeseables limitaciones, y como el concepto es casi coextensivo a todo lo demás***", *de ahí se deduce que, en vez de desecharlo por evidentemente inútil, no sólo lo adoptan, sino que se consagran a* "medir la libertad" *en dicho sentido.*

de a la más absurda de las conclusiones.[25] La libertad en el sentido de poder, es decir la libertad política, y la libertad interior no son de la misma clase que la libertad individual; no podemos ganar elementos comunes de la libertad en el balance final mediante el sacrificio de parte de alguna de ellas con vistas a obtener más de la otra. Unicamente cabe que obtengamos ciertos resultados buenos en lugar de otros mediante un cambio de alguna de tales libertades por la que se prefiere. Ahora bien, sugerir que hay en ellas un elemento común que nos autoriza a hablar del efecto que dicho cambio produce en la libertad, implica un confusionismo extraordinario, es decir, la más cruda clase de realismo filosófico, que da por sentado que, describiéndose dichas condiciones con la misma palabra, debe existir un elemento común en ellas. Nosotros queremos esas libertades por razones diferentes y su presencia o ausencia tienen diferentes efectos. Cuando se trata de elegir entre ellas, no cabe hacerlo preguntando si en conjunto la libertad se incrementará, sino decidiendo cuál de dichos diferentes estados valoramos más.

6. Libertad y esclavitud.

Se objeta a menudo que nuestro concepto de libertad es meramente negativo.[26] Ello resulta verdad en el sentido de que la paz también es un concepto negativo o de que la seguridad o la tranquilidad o la ausencia de cualquier impedimento o mal son negativos. La libertad pertenece a esta clase de conceptos, ya que define la ausencia de un particular obstáculo: la coacción que deriva de la voluntad de otros hombres. La libertad únicamente se convierte en positiva a través del uso que de ella hacemos. No nos asegura oportunidades especiales, pero deja a nuestro arbitrio decidir el uso que haremos de las circunstancias en que nos encontramos.

Ahora bien, aunque los usos de la libertad son muchos, la libertad es una. Las libertades únicamente aparecen cuando la libertad falta, y son los especiales privilegios y exenciones que grupos e individuos pueden adquirir mientras el resto permanece más o menos esclavizado. Históricamente, el camino de la libertad ha conducido al logro de especiales libertades. Ahora bien, todo aquello que permite hacer cosas específicas no es libertad, a pesar de designarlo como "una libertad"; en tanto que la libertad es compatible con la no permisión para hacer cosas específicas, se carece de ella si uno necesita permiso para llevar a cabo la mayor parte de cuanto puede hacer. La diferencia entre libertad y libertades es la que existe entre una condición en virtud de la cual se permite todo lo que no está prohibido por las reglas generales y otra en la que se prohíbe todo lo que no está explícitamente permitido.

Si examinamos una vez más el elemental contraste entre libertad y esclavitud veremos claramente que el carácter negativo de la libertad en nada disminuye su valor. Ya hemos mencionado que utilizamos la palabra en su más viejo significado. Un breve examen de la diferencias reales que distinguen la relación del hombre libre y la del esclavo nos ayudará a fijarlo. Nuestro amplio conocimiento del problema se remonta hasta la más antigua de las comunidades libres: las ciudades de la antigua Grecia. Los numerosos decretos de liberación de esclavos que han sido encontrados nos proporcionan una clara descripción de lo más esencial. Existían cuatro derechos que la obtención de la libertad confería regularmente. Los decretos de manumisión normalmente, concedían al antiguo esclavo, en primer lugar, "**estado legal como miembro protegido de la comunidad**"; en segundo lugar, "**inmunidad frente a un arresto arbitrario**", en tercer lugar, el "**derecho a trabajar en lo que él deseara**", y en cuarto lugar, "**el derecho de trasladarse de un pun-**

---

25 *Cfr. LORD ACTON,* Lectures on Modern History, *L., 1906, pág. 10: "**No hay más correspondencia entre liber- libertad y poder que entre eternidad y tiempo.**" MALINOWSKI,* Freedom and Civilization, *L., 1944, pág. 47: "**Si cometiéramos el descuido de identificar la libertad con el poder, obviamente amamantaríamos a la tiranía, de la misma forma que incurrimos en la anarquía cuando equiparamos la libertad con la falta de limitaciones.**" Véase también F. H. KNIGHT,* "Freedom as a Fact and Criterion", *en* Freedom and Reform, *N. Y., 1947, págs. 4 y sigs.; J. CROPSEY,* Polity and Economy, *La Haya, 1957, pág. XI; y M. BRONFENBRENNER,* "Two Concepts of Enonomic Freedom", Ethics, *LXV, 1955.*

26 *La distinción entre libertad* "positiva" *y* "negativa" *ha sido popularizada por T. H. GREEN, a través del cual deriva últimamente de Hegel,. Véase especialmente la conferencia* "Liberal Legislation and Freedom of Contract", The Works of T. H. Green, *ed. R. L. NETTLESHIP, l., 1988, vol. III. La idea que allí se enlaza principalmente con la* "libertad interior" *ha sido aplicada desde entonces a muchos usos. Cfr. Sir ISAIAH BERLIN,* Two Concepts of Liberty, *Oxford, 1958, y para la característica apropiada de los argumentos socialistas por los conservadores véase CLINTON ROSSITER,* "Towards an American Conservatism". Yale Review, *XLIV, 1955, quien arguye, pág. 361, que "**los conservadores deberían darnos una definición de libertad que sea positiva y lo comprenda todo. En el nuevo diccionario conservador,** libertad, **será definida con la ayuda de palabras tales como** oportunidad, capacidad de creacción, productividad y seguridad".*

to a otro del territorio de acuerdo con su propia elección".[27]

La lista anterior contiene la mayoría de lo que los siglos XVIII y XIX consideraron condiciones esenciales de la libertad. Dicha relación omite el derecho a poseer bienes propios debido a que incluso los esclavos podrían tenerlos.[28] Con la adición de este derecho se comprenden todos los elementos requeridos para proteger a un individuo contra la coacción. Sin embargo, nada se dice acerca de las otras libertades que hemos considerado, para no hablar en absoluto de "las nuevas libertades" que últimamente nos ofrecen no será libre por la mera obtención del derecho a votar, como tampoco cualquier grado de "libertad interior" que posea hará de él otra cosa que no sea un esclavo, y, sin embargo, muchos filósofos idealistas han tratado de convencernos de lo contrario. Asimismo, ni el grado de lujo o de bienestar de que disfrute ni el poder que ejerza sobre los otros hombres o sobre los recursos de la naturaleza alterarán su dependencia de la arbitraria voluntad del dueño. Ahora bien, si este hombre se halla sujeto a idénticas leyes que todos sus conciudadanos, no puede ser objeto de confinamiento arbitrario, tiene posibilidad de escoger su trabajo y es capaz de poseer y adquirir propiedad; ningún otro hombre o grupo de hombres, en tal supuesto, podrá ejercer coacción sobre él y obligarle a sus mandatos.

7. Libertad, coacción y ley.

Nuestra definición de libertad depende del significado del término coacción y no será precisa hasta que hayamos definido esta última. De hecho tendremos también que dar un significado más exacto a ciertos conceptos relacionados íntimamente con ella, y especialmente el de la arbitrariedad y el de las normas generales o leyes. Lógicamente deberíamos, por tanto, proceder ahora a un análisis similar de los aludidos conceptos. Trátase de una investigación que no cabe eludir. Sin embargo, antes de pedir al lector que siga adelante en lo que pudiera parecerle estéril tarea de precisar el significado de ciertos términos, acometeremos la explicación de por qué la libertad tal como la hemos definido es tan importante. Y resumiremos nuestros esfuerzos formulando definiciones precisas únicamente al comienzo de la segunda parte de este libro, es decir, cuando procedamos a examinar los aspectos legales del régimen de libertad. Bastará, por el momento, consignar unas pocas observaciones que nos permitan anticipar el resultado a que ha de conducirnos un estudio más sistemático del concepto de coacción. No se nos oculta que la adopción de esta fórmula abreviada resulta algo dogmático que tendremos que justificar más tarde.

Por "coacción" queremos significar presión autoritaria que una persona ejerce en el medio ambiente o circunstancias de otra. La persona sobre la que se ejerce dicha presión, en evitación de mayores males, se ve forzada a actuar en desacuerdo con un plan coherente propio y a hacerlo al servicio de los fines de un tercero. Excepto en lo que se refiere a elegir el menor mal, la persona que se halla en esa situación, a la que forzosamente ha llegado por causa de otro, es incapaz no sólo de usar su propia inteligencia y conocimiento, sino de perseguir sus propios fines y creencias. La coacción es precisamente un mal, porque elimina al individuo como ser pensante que tiene un valor intrínseco y hace de él un mero instrumento en la consecución de los fines de otro. La libre acción, en virtud de la cual una persona persigue sus propios objetivos utilizando los medios que le indica su personal conocimiento, tiene que basarse en datos que nunca pueden moldearse a voluntad de otro. Presupone la existencia de una esfera conocida, cuyas circunstancias no pueden ser conformadas por otra persona hasta el punto de dejar a uno tan sólo la elección prescrita por aquélla.

La coacción, sin embargo, no puede evitarse totalmente, porque el único camino para impedirla es la amenaza de coacción.[29] La sociedad libre se ha enfrentado con este problema confiriendo al estado el monopolio de la coacción,[30] intentan-

27 *W. L. WESTERMANN*, "Between Slavery and Freedom", American Historical Review, *L., 1945, págs. 213-227.*

28 *Cfr. J. W. JONES*, The Law and Legal Theory of the Greeks, *Oxford, 1956, pág. 282. Este fue el caso en la práctica, aunque quizá no lo fuese en el derecho estricto.*

29 *Cfr. F. H. KNIGHT*, Freedom and Reform, *N. Y., 1947, pág. 193:* ***"La función primaria del gobierno es impedir la coacción y, por lo tanto, garantizar a cada hombre el derecho a vivir su propia vida libremente asociado con sus semejantes".*** *Véase también su discusión sobre el tema en el artículo citado en la nota 3 anteriormente.*

30 *Cfr. VON IHERING*, Law as a Means to an End, *traducido por I. Husik, Boston, 1913, página 242; MAX WEBER*, Essays in Sociology, N. Y., 1949, *pág. 78:* ***"El estado es una comunidad humana que, con éxito, pretende el monopolio del uso legítimo de la fuerza física";*** *B. MALINOWSKY*, Freedom and Civilization, *L., 1947, pág. 265:* ***"El estado es la única institución histórica que tiene el monopolio de la fuerza";*** *asimismo, J. M. CLARK*, Social Control of Business, 2a. ed., *N. Y., 1939, pág. 115:* ***"Se admite que la coacción apoyada por la fuerza es monopolio del estado",*** *y E. A. HOEBEL*, The Law of Primitive Man, *Harvard Univ. Press, 1954, cap. II.*

do limitar el poder estatal a los casos que sea necesario ejercerlo e impidiendo que dicha coacción se ejercite por personas privadas. Esto es posible únicamente porque el estado protege las esferas privadas de actuación de los individuos contra la interferencia de otros y delimita dichas esferas privadas, no mediante una adscripción específica, sino creando las condiciones en cuya virtud el individuo puede determinar su propio campo de acción apoyándose en reglas que le dicen cuál será la actuación del gobernante ante diferentes tipos de situaciones.

La coacción que el poder público debe utilizar para dicho fin se reduce al mínimo y resulta tan inocua como sea posible mediante la subordinación a normas generales conocidas, de forma que en la mayoría de los casos el individuo no necesita ser objeto de coacción a menos que por sí mismo se coloque en una situación como consecuencia de la cual dicho individuo sabe que tal coacción tiene que ocurrir. Incluso cuando la coacción es inevitable queda privada de sus más dañosos efectos encerrándola dentro de deberes limitados y previsibles o al menos haciéndola independiente de la arbitraria voluntad de otra persona. Siendo la coacción impersonal y dependiendo en general de reglas abstractas cuyos efectos sobre los individuos no es posible prever en el momento en que se establecieron, incluso los actos coercitivos de la autoridad se convierten en datos sobre los que el individuo puede basar sus propios planes. La coacción, de acuerdo con reglas conocidas, y que generalmente es el resultado de circunstancias ante las que la persona objeto de aquélla se ha colocado por sí misma, se convierte entonces en un instrumento que asiste a los individuos por igual en la persecución de sus propios fines y no en un medio utilizable para los fines de otros.

LIBERTAD, RAZON Y TRADICION*

Nada es más fértil en prodigios que el arte de ser libre, pero nada hay más arduo que el aprendizaje de la libertad... La libertad generalmente, se establece con dificultades, en medio de tormentas; viene precedida por discordias civiles y sus beneficios no pueden conocerse hasta que se hacen viejos.

*A. DE TOCQUEVILLE***

1. Las dos tradiciones de la libertad.

Aunque la libertad no es un estado de naturaleza, sino una creación de la civilización, no surge de algo intencionalmente. Las instituciones de la libertad, como todo lo que ésta ha creado, no se establecieron porque los pueblos previeran los beneficios que traerían. Ahora bien, una vez reconocidas sus ventajas, los hombres comenzaron a perfeccionar y extender el reino de la libertad y a tratar de inquirir el funcionamiento de la sociedad libre. Este desarrollo de la teoría de la libertad tuvo lugar principalmente en el siglo XVIII y se inició en dos países, uno de los cuales conocía la libertad y el otro no: Inglaterra y Francia.

Como resultado de ello, hasta el presente día hemos tenidos dos tradiciones diferentes de la teoría de la libertad[1]: una, empírica y carente de sistema; la otra, especulativa y racionalista.[2] La primera, basada en una interpretación de la tradición y las instituciones que habían crecido de modo espontáneo y no se comprendían más que imperfectamente. La segunda, tendiendo a la construcción de una utopía que ha sido ensayada en numerosas ocasiones, pero sin conseguir jamás el éxito. El argumento racionalista, especioso y aparentemente lógico, de la tradición francesa, con su halagadora presunción sobre los poderes ilimitados de la razón humana, fue, sin embargo, el que ganó progresiva

---

* *Capítulo IV de* Los Fundamentos de la Libertad

** *Democracy, I, cap. XIV, pág. 246; cfr. también II, pág. 96:* ***"Las ventajas que proporciona la libertad aparecen sólo con el transcurso del tiempo y siempre es fácil confundir la causa que las origina".*** *Una versión anterior, aunque ligeramente más larga, de este capítulo apareció en* Ethics, *LXVIII, 1958.*

1 *Tocqueville hizo notar en alguna parte:* ***"Du dix-huitième siècle et de la révolution étaient sortis deux fleuves: le premier conduisant les hombres aux institutions libres, tandis que le second les menant au pouvoir absolu".*** *Cfr. la observación de sir THOMAS E. MAY,* Democracy in Europe, *L., 1877, II, página 334:* ***"La historia de una de ellas (Francia), en los tiempos modernos, es la historia de la democracia, no la de la libertad; la historia de la otra (Inglaterra) es la historia de la libertad, no de la democracia".*** *Véase también G. DE REUGGIERO,* The History of European Liberalism, *traducción de R. G. Collingwood, Oxford Univ. Press, 1927, especialmente págs. 12, 71 y 81. Sobre la ausencia de una verdadera tradición liberal en Francia, véase E. FAGUET,* Le libéralisme, *París, 1902, especialmente pág. 307.*

2 "Racionalismo" *y* "racionalista" *se usarán aquí siempre en el sentido definido por B. Groethuysen, art.* "Rationalism", *E. S. S., XIII, pág. 113, como una tendencia* "a regular la vida individual y social de acuerdo con los principios de la razón y a eliminar, en la medida de lo posible, todo lo que sea irracional". *Cfr. también M. OAKESHOTT,* "Rationalism in Politics", Cambridge Journal, *I, 1947.*

influencia, mientras decaía la menos articulada y menos explícita tradición de libertad inglesa.

Esta distinción se oscurece porque la denominada tradición francesa de libertad surge en gran parte del intento de interpretar las instituciones inglesas y porque, asimismo, las concepciones que de las instituciones británicas tuvieron otros países se basaron principalmente en las descripciones hechas por los escritores franceses. Finalmente, ambas tradiciones llegaron a hacerse confusas cuando surgieron en el movimiento liberal del siglo XIX y cuando incluso los principios liberales ingleses se apoyaron tanto en la tradición francesa como en la inglesa.[3] Como colofón, la victoria de los filósofos radicales benthamistas sobre los whigs, en Inglaterra, sirvió para ocultar la fundamental diferencia que en años más recientes ha reaparecido como conflicto entre democracia liberal y "democracia social" o totalitaria.[4]

Cien años atrás esta diferencia se comprendió mejor de lo que se comprende hoy. Por los años de las revoluciones europeas en que surgen las dos tradiciones, el contraste entre libertad "anglicana" y libertad "galicana" todavía fue claramente descrito por un eminente filósofo político germano-americano. La "libertad galicana", escribía Francisco Lieber en 1848, *"se intenta en el* gobierno *y, de acuerdo con un punto de vista anglicano, se busca en un lugar equivocado donde no puede encontrarse. Las necesarias consecuencias de los puntos de vista galicanos son que los franceses tratan de conseguir el más alto grado de civilización política en la* organización, *es decir, en el más alto grado de intervención estatal. La cuestión de si esta intervención es despotismo o libertad se decide sólo por el hecho de* quién *interviene y por la clase de beneficios a cuyo favor la intervención tiene lugar, mientras que de acuerdo con el punto de vista anglicano, tal intervención constituiría siempre o absolutismo o aristocracia y la presente dictadura de los* trabajadores *aparecería ante nosotros como una aristocracia de* trabajadores *intransigentes".*[5]

Cuando se escribió esto, la tradición francesa había desplazado progresivamente en todas partes a la inglesa. Para desenmarañar las dos tradiciones es necesario que nos fijemos en las formas relativamente puras bajo las que aparecieron en el siglo XVIII. La tradición que hemos denominado inglesa se hace explícita principalmente a través de un grupo de filósofos morales escoceses dirigidos por David Hume, Adam Smith y Adam Ferguson,[6] secundados por sus contemporáneos ingleses Josiah Tucker, Edmund Burke y William Paley, y extraída largamente de una tradición enraizada en la jurisprudencia del derecho común.[7] Frente a los anteriores aparece el grupo de ilustrados franceses fuertemente influido por el racionalismo cartesiano y que personifican la escuela continental; son sus más eminentes representantes los enciclopedistas y Rousseau y los fisiócratas y Condorcet. Desde luego, la división no coincide totalmente con los límites geográficos. Franceses como Montesquieu y más tarde Benjamín Constant y, sobre todo, Alexis de Tocqueville están, probablemente, más cerca de lo que hemos denominado "tradición británica" que de la "tradición francesa".[8]

---

3 *Véase H. HALEVY,* The Growth of Philosophic Radicalism, *L., 1928, pág. 17.*

4 *Cfr. J. L. TALMON,* The Origins of Totalitarian Democracy, *L., 1952. Aunque Talmon no identifica la democracia* "social" *con la* "totalitaria", *no puedo por menos que estar de acuerdo con H. Kelsen (*"The Foundations of Democracy", Ethics, *LXVI, I, parte 2a., 1955, pág. 95, nota), quien afirma que* **"el antagonismo descrito por Talmo como tensión entre la democracia liberal y la totalitaria no es otra cosa que el antagonismo entre liberalismo y socialismo y no entre dos tipos de democracia".**

5 *FRANCIS LIEBER,* "Anglican and Gallican Liberty" *(originalmente publicado en un periodico de Carolina del Sur en 1848 y reimpreso en* Micellaneous Writings, *Filadelfia, 1881, pág. 282). Véase también página 385:* **"El hecho de que la libertad gálica lo espera todo de la** organización, **mientras que la anglicana se inclina al** desarrollo, **explica por qué vemos en Francia una mejoría y expansión tan pequeñas de las instituciones; cuando la mejoría se intenta, tiene lugar la total abolición del estado de cosas precedente, un comienzo ab ovo, una rediscusión de los primeros principios elementales."**

6 *Todavía está por hacer, cosa que no podemos intentar aquí, un relato adecuado de tal filosofía del desarrollo que proporcione los cimientos intelectuales de la política de libertad. Para una apreciación más completa de la escuela escocesa e inglesa y sus diferencias frente a la tradición racionalista francesa, véase D. FORBES,* "Scientific Whiggism: Adam Smith y John Mill", Cambridge Journal, *VII, 1954, y mi conferencia* Individualism, True and False, *Dublín, 1945, reimpresa en* Individualism and Economic Order, *Londres y Chicago, 1948. (Se trata de las últimas particularidades que conozco del papel desempeñado por B. Mandeville en esta tradición que paso por alto). Para posteriores referencias, véase la última versión del tema en* Ethics, *LXVIII, 1958.*

7 *Véase especialmente la obra de sir Mathew Hale, a que se refiere la nota 20 más adelante.*

8 *Montesquieu, Constant y Tocqueville fueron a menudo considerados como anglófilos por sus compatriotas. Constant recibió parte de su educación en Escocia y Tocqueville pudo afirmar:* **"Ciertamente tengo tantos sentimientos e ideas en común con los ingleses, que Inglaterra ha llegado a ser para mí una especie de segunda patria intelectual".** *(A. de TOCQUEVILLE,* Journeys to England and Ireland, *ed. J. P. Mayer, Yale University Press, 1958, pág. 13). Una lista completa de los más caracterizados pensadores franceses pertenecientes a la escuela* "británica" *evolucionista mejor que a la tradición racionalista* "francesa" *exigiría incluir al joven Turgot y a E. B. de Condillac.*

Y con Thomas Hobbes, Inglaterra aporta, poi lo menos, uno de los fundadores de la tradición racionalista, para no hablar de la completa generación de entusiastas de la Revolución francesa, como Godwin, Priestley, Price y Paine, quienes —lo mismo que Jefferson después de su estancia en Francia[9] — pertenecen completamente a ella.

2. Concepción evolutiva.

Aunque, generalmente, estos dos grupos se toman hoy en bloque como antepasados del moderno liberalismo, difícilmente se imaginará mayor contraste que el existente entre sus respectivas concepciones sobre la evolución y funcionamiento del orden social y el papel que en dicho orden desempeña la libertad. La diferencia se vislumbra directamente en el predominio de la concepción inglesa del mundo, esencialmente empírica, y en la postura racionalista francesa. El principal contraste en las conclusiones prácticas a que dichas posturas conducen ha sido bien expresado recientemente como sigue: ***"la una encuentra la esencia de la libertad en la espontaneidad y en la ausencia de coacción; la otra, sólo en la persecución y consecución de un propósito colectivo absoluto"***;[10] ***"la una mantiene un desarrollo orgánico lento y semiconsciente; la otra cree en un deliberado doctrinarismo; la una está a favor del método de la prueba y el error y la otra en pro de un patrón obligatorio únicamente válido"***.[11] El segundo punto de vista, que J. S. Talmon expone en una importante obra de la que se toma tal descripción, ha llegado a ser el origen de la democracia totalitaria.

El éxito arrollador de las doctrinas políticas que se apoyan en la tradición francesa se debe, probablemente, a su gran invocación al orgullo y ambición humana; sin embargo, no debemos olvidar que las conclusiones políticas de las dos escuelas derivan de diferentes concepciones de la forma de funcionar la sociedad, y a este respecto, los filósofos ingleses colocaron los cimientos de una profunda y esencialmente válida teoría, mientras que la escuela racionalista estaba pura, completa y simplemente equivocada.

Los filósofos ingleses nos han dado una interpretación del desarrollo de la civilización que constituye el basamento indispensable de toda defensa de la libertad. Tales filósofos no encontraron el origen de las instituciones en planificación o invenciones, sino en la sobrevivencia de lo que tiene éxito. Su punto de vista se expresa así: ***"las naciones tropiezan con instituciones que ciertamente son el resultado de la acción humana, pero no la ejecución del designio humano"***.[12] Subraya esto último que el denominado orden político es producto de nuestra inteligencia ordenadora en mucha menor cuantía de lo que comúnmente se imagina. Como sus inmediatos sucesores comprendieron, Adam Smith y sus contemporáneos ***"explican casi todo lo que ha sido adscrito a instituciones positivas, dentro de un espontáneo e irresistible desarrollo de ciertos principios obvios, y demostraron que con pequeñas ideas o sabiduría política pueden construirse los más complicados y aparentemente artificiales esquemas de política"***.[13]

Esta ***"actitud antirracionalista en lo que respecta al acontecer histórico que Adam Smith comparte con Hume, Ferguson y otros"***[14] les facilitó entender por vez primera la evolución de las instituciones, la moral, el lenguaje y la ley de acuerdo con un proceso de crecimiento acumulativo. Solamente dentro de este marco se ha desarrollado la razón humana y puede operar con éxito. La argumentación se dirige en toda línea contra la concepción cartesiana de una razón humana independiente y anteriormente existente que ha inventado esas instituciones y contra la idea de que la sociedad civil ha sido formada por algún primitivo y sabio

- - - - - - - - - - -

9 *Sobre el desviacionismo experimentado por Jefferson de la tradición británica a la tradición francesa, como consecuencia de su estancia en Francia, véase la importante obra de O. VOSSLER,* Die amerikanischen Revolutionsidiale in ihrem Verhätnis zu den europäischen, *Munich, 1929.*

10 *TALMON, op. cit., pág. 2.*

11 *Ibid., pág. 71. Cfr, también L. MUMFORD,* Faith For living, *N. Y., 1940, págs. 64-66, donde se establece el contraste entre* "liberalismo ideal" *y* "liberalismo pragmático"; *y W. M. McGOVERN y D. S. COLLIER,* Radicals and Coservatives, *Chicago, 1958, quienes hacen la distinción entre* "liberales conservadores" *y* "liberales radicales".

12 *A. FERGUSON,* An Essay on the History of Civil Society, *Edinburgh, 1767, página 187.*

13 *FRANCIS JEFFREY,* "Graig's Life of Miller", Edinburgh Review, *IX, 1807, pág. 84. F. W. Maitland, más tarde, escribió en alguna parte similarmente,* ***"sobre el avanzar dando tropiezos en nuestro estilo empírico que por accidente nos conduce a la sabiduría"***.

14 *D. FORBES, op. cit., pág. 645. La importancia de los filósofos morales escoceses como precursores de la cultura antropológica ha sido elegantemente reconocida por E. E. EVANS PRITCHARD,* Social Anthropology, *Londres, 1951, pág. 23-25.*

legislador o un primitivo "contrato social"[15] Esta última idea de hombres inteligentes que se reúnen para deliberar sobre la conformación del mundo es quizá el más característico resultado de aquellas intencionadas teorías y encontró su perfecta expresión cuando un destacado teorizante de la Revolución francesa, el abate Sieyès, exhortaba a la Asamblea revolucionaria a *"actuar como hombres justos saliendo del estado de naturaleza y reuniéndose con el propósito de firmar un contrato social"*.[16]

Los clásicos entendieron bastante mejor los requisitos de la libertad. Cicerón cita a Catón, para el que la constitución romana era superior a la de otros pueblos porque "se basaba en el genio de muchos hombres y no en el de un solo hombre; no se instituyó en una generación, sino durante un largo período de varios siglos y muchas generaciones de hombres. Pues . . . nunca ha existido un hombre poseedor de tan gran genio que nada le escapará; ni los poderes convenidos de todos los hombres, viviendo en un determinado momento, podrían hacer todas las previsiones de futuro necesarias, sin la ayuda de la experiencia y la gran prueba del tiempo".[17] Ni la Roma republicana ni Atenas, las dos naciones libres del mundo antiguo, podrían, por lo tanto, servir de ejemplo a los racionalistas. En opinión de Descartes, fuente de la tradición racionalista, Esparta fue quien proporcionó el modelo, pues su grandeza "no se debió a la preeminencia de cada una de sus leyes en particular . . ., sino a la circunstancias de que, emanadas todas ellas de un único individuo, tendían a un fin único".[18] Y Esparta llegó a constituir el ideal de libertad tanto para Rousseau como para Robespierre y Sant Just y la mayoría de los actuales partidarios de la "democracia social" o totalitaria.[19]

Al igual que en los clásicos, la moderna concepción británica de libertad crece apoyándose en el muro de una comprensión, primeramente lograda por los hombres de leyes, sobre el desarrollo de las instituciones. "Hay muchas cosas, especialmente en las leyes y en el gobierno —escribió el presidente de la Corte Suprema, Hale, en el siglo XVIII, criticando a Hobbes—, que mediata, remota y consiguientemente pueden aprobarse en razón, aunque los argumentos de la parte no dejen trascender presente o inmediata y distintamente su equidad . . . En lo tocante a las conveniencias e incoveniencias de las leyes, la dilatada experiencia descubre más de lo que de buenas a primeras pudiera posiblemente prever el más sabio consejo humano. Y aquellas enmiendas y suplementos que a través de las varias experiencias de la sabiduría y el conocimiento de los hombres se aplican a cualquier ley que las necesitase, se conforman mejor a la conveniencia de dicha ley que las mejores invenciones de los más preñados ingenios faltos de tales series de experiencias . . . Esto añade a la dificultad de un sondeo actual de la razón de las leyes, porque son el resultado de una larga y reiterada experiencia que, aunque comúnmente denominada amiga de los necios, constituye ciertamente el más sabio expediente con que cuenta la humanidad, ya que descubre los defectos y suministra lo que ningún ingenio de hombre podría inmediatamente prever o perspicazmente remediar . . . No es necesario que las razones de su implantación sean evidentes para nosotros. Basta que se trate de leyes instituidas que nos den una certeza y sea razonable su observancia, aunque el motivo concreto de su implantación no aparezca".[20]

----

15 *L. von MISES*, Socialism, *nueva ed. Yale University Press, 1951, pág. 43, escribe, con referencia al contrato social:* ***"El racionalismo no podría encontrar otra explicación, tras haber rechazado la vieja creencia que ligaba las instituciones sociales del pasado con fuentes divinas o al menos con la iluminación que viene al hombre a través de la inspiración divina. Puesto que conducía a las condiciones actuales, el pueblo consideró el desarrollo de la vida social como absolutamente intencionado y racional. ¿De qué otra manera podía haberse producido este desarrollo excepto a través de una consciente elección y reconocimiento del hecho de su intencionalidad y racionalidad?"***

16 *Citado por TALMON, op. cit., pág. 73.*

17 *M. TULIO CICERON,* De re publica, *I, I, 2: cfr. también II, xxi, 37. NERATIO, uno de los últimos juristas romanos, citado en el Corpus Iuris Civilis, llegó tan lejos que exhortaba así a los jurisconsultos:* ***"Rationes eorum quae constituuntur inquiri non oportet, alioquin multa quae certa sunt subvertuntur"*** ("Debemos evitar la inquisición acerca de la racionalidad de nuestras instituciones, pues de otra manera, ciertamente, muchas de ellas se transtomarían".) *Aunque a este respecto los griegos fueron algo más racionalistas, no carecen en absoluto de una similar concepción del desarrollo de la ley. Véase, por ejemplo, el orador ático ANTIFON,* On the Choreutes, *par. 2a. 2.* (Minor Attic Orators, *ed. K. J. Meidmen Loeb Library, Harvard University Press, 1941, I, pág. 247), donde escribe leyes* "que tienen la característica de ser las más antiguas de este país, lo que constituye la más segura demostración de su bondad, pues el tiempo y la experiencia muestran a la humanidad lo imperfecto".

18 *R. DESCARTES,* A Discourse on Method *(ed. Everyman), parte II, pág. 11.*

19 *Cfr. TALMON, op. cit., pág. 142. Sobre la influencia del ideal espartano en la filosofía griega, especialmente en Platón y Aristósteles, véase F. OLLIER,* Le Mirage Spartiate, *París, 1833, y K. R. POPPER,* The Open Society and its Enemies, *L. 1945.*

20 "Sir Mathew Hale's Criticism on Hobbes Dialogue on the Common Law", *reimpreso como apéndice por W. S. Holdsworth,* A History of the English Law, *V. L., 1924, págs. 504 505 (la ortografía ha sido modernizada). Holds-*

3. La aparición del orden social

Partiendo de dichas concepciones se desarrolló gradualmente un cuerpo de teoría social demostrativa de que en las relaciones entre hombres y en sus instituciones, complejas, metódicas y, en sentido muy definido, encaminadas hacia determinadas miras, podía prosperar lo que se debía poco a un plan, lo que no se inventaba, sino que surgía de las separadas acciones de numerosos individuos que ignoraban lo que estaban haciendo. Tal demostración de que algo más grande que los designios de los individuos podía surgir de los chapuceros esfuerzos de los seres humanos, representó en cierto aspecto incluso un mayor desafío a todos los dogmas planificadores que la última teoría de la evolución biológica. Por primera vez demostróse la existencia de un orden evidente que no era resultado del plan de la inteligencia humana ni se adscribía a la invención de ninguna mente sobrenatural y eminente, sino que provenía de una tercera posibilidad: la evolución adaptable.[21]

Puesto que al hacer hincapié en el papel desempeñado hoy en día por la selección, en este proceso de la evolución social, probablemente pudiera crearse la impresión de que tomamos prestada la idea al campo biológico, merece la pena subrayar lo que de hecho es todo lo contrario. Pocas dudas existen de que las teoría de Darwin y sus contemporáneos derivaron sus sugerencias de las teorías de la evolución social.[22] Ciertamente, uno de los filósofos escoceses que primeramente desarrolló tales ideas se anticipó a Darwin incluso en el campo biológico,[23] y las posteriores aplicaciones de dichas concepciones por las varias "escuelas históricas" en materia de derecho y de lenguaje suministraron la idea de que la similitud de estructura podía explicarse en razón a un origen común,[24] tópico corriente en el estudio de los fenómenos sociales con mucha anterioridad a sus aplicaciones en biología. Por desgracia, posteriormente, las ciencias sociales en vez de construir en su propio sector sobre los mencionados cimientos, reimportaron algunas de dichas ideas de la biología y con ellas derivaron a concepciones tales como "selección natural", "lucha por la vida" y "sobrevivencia de los mejor dotados", que no son apropiados en su campo. En la evolución social, el factor decisivo no es la selección de las propiedades físicas hereditarias de los individuos, sino la selección mediante la imitación de instrumentos y hábitos que tienen éxito. Aunque opere también a través del éxito de individuos y grupos, lo que emerge no es un atributo hereditario de los individuos, sino las ideas y conocimientos prácticos; para abreviar, la total herencia

---

worth, acertadamente, señala la similitud de algunos de estos argumentos con los de E. Burke. Constituye, en efecto, un intento de elaborar ideas de sir Edward Coke (a quien Hobbes había criticado) y especialmente su famosa concepción de la "razón artificial", *que en un lugar* (Seventh Report, *ed. I. H. Thomas y I. F. Fraser, Londres, 1826) explica como sigue:* ***"Nuestros días sobre la tierra no son más que una sombra respecto a los días y épocas pasados. De donde se infiere que las leyes han sido hechas por la sabiduría de los hombres más excelentes, en muchas edades sucesivas, mediante dilatadas y continuadas experiencias (la prueba de la luz y de la verdad), acabadas y refinadas, lo cual ningún hombre (disponiendo de tan poco tiempo), aunque tuviese la sabiduría de todos los humanos, en ningún período podría haber obtenido".*** *Cfr. asimismo el proverbio legal: Per varios usus experientia legem fecit.*

21 *La mejor descripción que conozco del carácter de este proceso de desarrollo social sigue siendo todavía la de C. MENGER,* Untersuchungen, *libro III y apéndice VIII, especialmente págs. 163-65, 203-4, nota, y 208. Cfr. la discusión de A. MACBEATH,* Experiments in Living, *L., 1952, pág. 120, a propósito de* ***"los principios establecidos por Frazer*** (Psych's Task, *pág. 4)* ***y admitidos por Malinowki y otros antropólogos, de que ninguna institución continuará sobreviviendo a menos que realice alguna función útil",*** *y la observación añadida en su nota:* ***"sin embargo, las funciones que desempeñe en un momento pueden no ser las mismas para las que originalmente fue establecida".*** *Cfr. también el siguiente pasaje, en el cual lord Acton indica cómo hubiera continuado sus breves esquemas sobre la libertad en la antigüedad y en la era cristiana* (History of Freedom, *pág. 58):* ***"Desearía relatar . . . por quién y en qué circunstancias se llegó a conocer la verdadera ley de formación de estados libres y cómo ese descubrimiento, íntimamente relacionado con aquellos que bajo los nombres de desarrollo, evolución y continuidad ha dado nuevos y profundos métodos a otras ciencias, resolvió el antiguo problema entre estabilidad y cambio y dio autoridad a la tradición en el progreso del pensamiento; cómo esa teoría expresada por sir James Mackintosh, al afirmar que las constituciones no se hacen, sino que se desarrollan, afirma que las costumbres y la calidad de los gobernados, y no la voluntad del gobierno, son quienes hacen la ley".***

22 *No me refiero aquí a la reconocida deuda de Darwin a las teorías de la problación de Malthus (y a través de éste a R. Cantillón), sino a la atmósfera general de una filosofía que en el siglo XIX gobernó el pensamiento en materia social. Aunque esta influencia se ha reconocido ocasionalmente (véase, por ejemplo, H. F. OSBORN,* From the Greeks to Darwin, *N. Y., 1894, pág. 87), nunca ha sido sistemáticamente estudiada. Creo que tal estudio demostrará que la mayoría del aparato conceptual que Darwin empleó lo tenía a mano, preparado y conformado para su uso. Una de las principales vías a través de la cual el pensamiento evolucionista escocés llegó a Darwin fue, probablemente, el geólogo escocés James Hutton.*

23 *Véase A. C. LOVEJOY,* "Monboddo and Rousseau" *(1933), reimpreso en* Essays in the History of Ideas, *Johns Hopkins University Press, 1948.*

cultural que pasa de unos a otros mediante el aprendizaje y la imitación.

4. Supuestos contradictorios.

Una comparación detallada de las dos tradiciones requeriría un completo estudio aparte. Aquí tan sólo podemos individualizar unos pocos de los puntos cruciales de discusión.

Mientras la tradición racionalista presupone que el hombre originariamente estaba dotado de atributos morales e intelectuales que le facilitaban la transformación deliberada de la civilización, la evolucionista aclara que la civilización fue el resultado acumulativo costosamente logrado tras ensayos y errores; que la civilización fue la suma de experiencia, en parte transmitida de generación en generación, como conocimiento explícito, pero en gran medida incorporada a instrumentos e instituciones que habían probado su superioridad. Instituciones cuya significación podríamos descubrir mediante el análisis, pero que igualmente sirven a los fines humanos sin que la humanidad las comprenda. Los teorizantes escoceses supieron perfectamente lo delicada que era esta estuctura artificial de la civilización, puesto que descansaba en los más primitivos y feroces instintos del hombre amansados y controlados por instituciones que ni él había ideado ni podía controlar. Estuvieron muy lejos de mantener los inocentes puntos de vista, más tarde injustamente colgados en la puerta de su liberalismo, sobre la "natural bondad del hombre", la existencia de "una natural armonía de intereses" o los benéficos efectos de la "libertad natural" (aunque a veces utilizaran esta última frase). Sabían que para reconciliar los conflictos de intereses se requieren los artificios de las instituciones y tradiciones. Su problema estribó en la manera de "**dirigir ese motor universal de la naturaleza humana que es el egoísmo, tanto en este caso como en los restantes, a fin de promover el interés público mediante los esfuerzos que haga tras la persecución de su interés**".[25] No fue la "libertad natural" en cualquier sentido literal, sino las instituciones desarrolladas para asegurar "**vida, libertad y prosperidad**", las que hicieron beneficiosos esos esfuerzos individuales.[26] Ni Locke ni Hume ni Smith ni Burke podrían haber argumentado jamás, como Bentham lo hizo, que "**toda ley es mala, puesto que constituye una infracción de la libertad**".[27] Sus razonamientos no entrañaron un completo laissez faire, que, como las mismas palabras muestran, constituye parte de la tradición racionalista francesa y en su sentido literal jamás fue de-

24 *Quizá sea significativo que el primero en apercibirse claramente de esta realidad en el campo de la lingüística, sir William Jones, fuera jurisconsulto de profesión y un eminente y convencido* whig. *Cfr. su célebre declaración contenida en el* "Third Anniversary Discourse" *de 2 de febrero de 1786,* Asiatick Researches, *I, pág. 422, reimpreso en* Works, *Londres, 1807, III, pág. 34:* "***El sánscrito, por mucha que sea su antigüedad, posee una maravillosa estructura. Es más perfecto que el griego, más copioso que el latín y más exquisitamente refinado que cualquiera de dichas dos lenguas. Con ambas acusa una fuerte afinidad, que alcanza no sólo a las raíces de los verbos, sino a las formas de la gramática, posiblemente atribuible a mero accidente. La aludida afinidad es tan marcada que ningún filósofo podría examinar los tres idiomas sin creer que hubiesen surgido de uno común que quizá ya no exista***". *La relación entre la especulación lingüística y las instituciones políticas se demuestra en una de las declaraciones más completas, y en cierta manera póstuma, de la doctrina* whig; *véase DUGALD STEWART,* Lectures on Political Economy *(1809 y 1810), editada en* The Collected Works of Dugald Stewart, *Edinburgh, 1856, IX, págs. 422-424, y ampliamente citadas en una nota de la primera versión de este capítulo, publicada por* Ethics, *LXVIII, 1958, Tiene especial importancia debida a la influencia de Stewart en el último grupo de* whig, *integrante del círculo de la* Edinburgh Review. *¿Es tan sólo acaso accidental que en Alemania su más eminente filósofo de la libertad, W. von Humboldt, sea también uno de los más grandes filólogos?*

25 *JOSIAH TUCKER,* The Elements of Commerce *(1975), en* Josiah Tucker: A selection, *ed, RI L. Shuyler, Columbia University Press, 1931, pág. 92.*

26 *Para Adam Smith el beneficioso funcionamiento del sistema económico no se apoyaba en la* "libertad natural" *en sentido literal, sino en la libertad bajo la ley. Claramente lo expresa en W. o. N., lib. IV. cap. V, vol. II, págs, 42-43:* "***La seguridad que las leyes de Gran Bretaña brindan a todos los hombres, permitiéndoles disfrutar de su trabajo, es suficiente por sí sola para conseguir que cualquier país florezca a pesar de las absurdas regulaciones del comercio. Esta seguridad fue perfeccionada por la revolución al tiempo que se establecían las primas. El esfuerzo natural de cada individuo para mejorar su propia condición, cuando se ejerce con libertad y seguridad, constituye un principio tan poderoso que por sí mismo y sin ninguna asistencia no solamente es capaz de llevar a la prosperidad y a la riqueza de la sociedad, sino de vencer las obstrucciones impertinentes con las que a menudo entorpece su funcionamiento la locura de las leyes humanas***". *Cfr. C. A. COOKE,* "Adam Smith and Jurisprudence", Law Quarterly Review, *LI, 1935, pág 328.* "***La teoría político-económica que tiene su fuente en la*** 'Riqueza de las Naciones', ***se puede considerar como una teoría consistente del derecho y la legislación. . . El famoso pasaje de la*** mano invisible ***se alza como esencia del punto de vista jurídico sustentado por A. Smith.*** " *Véase también la interesante discusión de J. P. CROPSEY,* Polity and Economy, *La Haya, 1957. Es interesante señalar que el argumento general de Adam Smith sobre* "***la mano invisible***". . . "***que conduce al hombre a promover un fin que no formaba parte de sus intenciones***", *aparece ya en Montesquieu,* Spirit of the Laws, *I, pág. 25, cuando dice que de esta manera* "***cada individuo hace progresar el bien público pensando únicamente en promover su propio interés***".

27 *J. BENTHAM,* Theory of Legislation, *5a. ed., Londres, 1882, pág. 48.*

fendido por ninguno de los economistas clásicos ingleses.[28] Sabían mejor que la mayoría de sus críticos posteriores que el activo catalizador de los esfuerzos individuales hacia objetivos socialmente beneficiosos no tenía nada de mágico, sino que todo el éxito consistía en la evolución de "instituciones bien concebidas" donde se podían reconciliar las ***"reglas y principios de los intereses contrapuestos y los beneficios transaccionables"***.[29] De hecho, su razonamiento no fue nunca tan antiestatal o anarquista como lo es el resultado lógico de la doctrina racionalista del laissez faire; su argumentación tuvo en cuenta las funciones propias del estado como los límites de la acción estatal.

La diferencia es singularmente evidente cuando se llega a las respectivas presunciones de las dos escuelas en lo que respecta a la naturaleza del individuo. Las teorías racionalistas de la planificación se basaron necesariamente en presumir la existencia de una cierta propensión del individuo para la acción racional, así como en la natural inteligencia y bondad de dicho individuo. La teoría evolucionista, por el contrario, demostró cómo ciertos arreglos institucionales inducirían al hombre a usar su inteligencia encaminándola hacia las mejores consecuencias y cómo las instituciones podrían concebirse de tal forma que los individuos nocivos hicieran el menor daño posible.[30] La tradición antirracionalista se mostró aquí más cerca de la tradición cristiana de la falibilidad y maldad del hombre, mientras que el perfeccionismo del racionalismo está en irreconciliable conflicto con dicha tradición cristiana. Incluso la tan celebrada ficción del *homo oeconomicus* no fue un aspecto original de la tradición evolucionista inglesa. En puridad, apenas se exagera al afirmar que según el punto de vista de esos filósofos británicos el hombre era por naturaleza perezoso e indolente, imprevisor y malgastador, y que sólo a la fuerza de las circunstancias se debió su comportamiento económico o el cuidadoso aprendizaje que le llevó a ajustar sus medios a sus fines. El *homo oeconomicus* fue explícitamente introducido por el joven Mill, juntamente con muchas otras ideas que pertenecen más bien al racionalismo que a la tradición evolucionista.[31]

5. Costumbres y tradición.

La mayor diferencia entre los dos puntos de vista radica, sin embargo, en sus respectivas ideas acerca del papel de la tradición y el valor de los restantes productos del desarrollo inconsciente arrastrados a través de las edades.[32] Apenas sería injusto afirmar que aquí la postura racionalista se opone a casi todo lo que es producto definido de la libertad o concede a esta última su valor. Quienes creen que todas las instituciones útiles son deliberadamente ideadas y que no se puede concebir nada eficaz para los propósitos humanos sin ir precedido de una consciente planificación son, casi por necesidad, enemigos de la libertad. Para ellos la libertad significa caos.

---

28 *Véase D. H. MacGREGOR,* Economic Throught and Policy, *Oxford University Press, 1949, páginas 54-89, y LIONEL ROBBINS,* The Theory of Economic Policy, *Londres, 1952, págs. 42-46.*

29 *E. BURKE,* Thoughts and Details on Scarcity, Works, *VII, pág. 398.*

30 *Cfr., por ejemplo, el contraste entre D. HUME,* Essays, *I, vi., pág. 117:* ***"Los escritores políticos establecen como máxima inconclusa, que al formular un sistema de gobierno y fijar los diversos controles de las constituciones debe partirse de la base que los hombres son pícaros, sin otro fin, en lo que respecta a sus acciones, que promover su interés privado"*** *(la alusión presumiblemente sea a Maquiavelo. . . ,* Discorsi, *I, 3:* ***"El legislador, para ordenar sus propósitos, debe partir de la base que todos los hombres son malos".)*** *R. PRICE,* Two Tracts on Civil Liberty, *Londres, 1778, pág. 11, y dice así:* ***"La voluntad humana, si se halla totalmente libre de coacción, lleva al hombre, inevitablemente, a la rectitud y a la virtud."***

31 *Véase J. S. MILL,* Essay on Some Unsettled Questions of Political Economy, *Londres, 1844, ensayo V.*

32 *Ernest Renan, es un importante ensayo sobre los principios y tendencias de la escuela liberal, publicado en 1858 e incluido más tarde en su* Essais de Morale et de Critique *(véase hoy en* Oeuvres Completes, *ed. H. Psicharfi, I, París, 1948, pág. 45), observa:* ***"Le libéralisme, ayant la ,rétention de se fonder uniquement sur les principes de la raison croit d'ordinarie n'avoir besoin de traditions. Là est son erreur . . . L'erreur de l'école libérale est d'avoir trop cru qu'il est facile de créer la liberté par la réflexion, et de n'avoir pas vu qu'un établissement n'est solide que quand il a des racines historiques . . . Elle ne voit pas que de tous ses efforts ne pouvait sortir qu'une bonne administration, mais jamais la liberté, puisque la liberté résulte d'un droit antéricur et supérieur à celui de l'Etat, et non d'une déclaration improvisé ou d'un raisonnement philosophique plus ou moins bien deduit".*** *Cfr. también la observación de R. B. McCallum en la introducción a su edición de J. S. Mill* (On liberty, *Oxford, 1946, pág.15):* ***"aunque Mill admite la gran fuerza de la costumbre, critica en todo momento las normas basadas en la propia costumbre y que no se hallan respaldadas por la razón".*** *Señala:* ***"la gente cree —y algunos que aspiran al título de filósofos les apoyan en su creencia— que sus sentimientos en cuestiones de esta naturaleza valen más que los razonamiento y hacen innecesario el razonar".*** *Mill, como racionalista utilitario, no estuvo nunca dispuesto a aceptar este criterio. Era el principio* simpatía-antipatía *que Bentham consideraba como base de todo sistema no elaborado por la razón. La indicación fundamental de Mill, como pensador político, era que todos estos presupuestos no razonados se consideraran y ponderaran por el juicio equilibrado y reflexivo de los intelectuales*

Por el contrario, para la tradición evolucionista empírica el valor de la libertad consiste principalmente en la oportunidad que proporciona para el desarrollo de lo no ideado. A su vez, el beneficioso funcionamiento de la sociedad libre descansa, sobre todo, en la existencia de instituciones que han crecido libremente. Es probable que nunca haya existido una creencia genuina en la libertad y que, por lo tanto, no haya habido ningún intento de hacer funcionar una sociedad libre con éxito sin una genuina reverencia por las instituciones que se desarrollan, por las costumbres y los hábitos y por "**todas esas seguridades de la libertad que surgen de la regulación de antiguos preceptos y costumbres**".[33] Aunque parezca paradójico, es probable que una próspera sociedad libre sea en gran medida una sociedad de ligaduras tradicionales.[34]

La estima de la tradición y las costumbres, de las instituciones desarrolladas y las reglas cuyo origen y exposición razonada desconocemos, no significa, desde luego —como Thomas Jefferson creía con una falsa concepción característica de los racionalistas—, que nosotros "**adscribamos a los hombres de las edades precedentes una sabiduría mayor que la humana y . . . supongamos que lo hecho por ellos está por encima de toda enmienda**".[35] Lejos de presumir que los creadores de las instituciones eran más sabios que nosotros, el punto de vista evolucionista se base en percibir que el resultado de los ensayos de muchas generaciones puede encarnar más experiencia que la poseída por cualquier hombre.

6. El imperio de la moral.

Hemos considerado ya las varias instituciones, hábitos, instrumentos y métodos de hacer cosas que han surgido de este proceso y constituyen nuestra civilización heredada. Sin embargo, todavía tenemos que examinar las reglas de conducta que han madurado como parte de dicha civilización y que constituyen a la vez el producto y la condición de la libertad. De todas esas convenciones y costumbres del intercambio humano, las normas morales son las más importantes, aunque no en absoluto las únicas significativas. Nos comprendemos mutuamente, convivimos y somos capaces de actuar con éxito para llevar a cabo nuestros planes, porque la mayor parte del tiempo los miembros de nuestra civilización se conforman con los inconscientes patrones de conducta, muestran una regularidad en sus acciones que no es el resultado de mandatos o coacción y a menudo ni siquiera de ninguna adhesión consciente a reglas conocidas, sino producto de hábitos y tradiciones firmemente establecidas. La observancia general de dichas convenciones es una condición necesaria para el orden del mundo en que vivimos, para la capacidad de encontrar nuestro propio camino, aunque desconozcamos su significado y no seamos tan siquiera conscientes sabedores de su existencia. En algunos casos, siempre que las convenciones o normas no sean observadas con la frecuencia suficiente para que la sociedad funcione sin estridencias, es necesario asegurar una uniformidad similar mediante la coacción. A veces la coacción puede evitarse porque existe un alto grado de conformidad voluntaria, lo que significa que esta última puede ser una condición del funcionamiento beneficioso de la libertad. Hay una gran verdad que jamás se han cansado de subrayar todos los grandes apóstoles de la libertad con excepción de la escuela racionalista: la libertad no ha funcionado nunca sin la existencia de hondas creencias morales, y la coacción sólo puede reducirse a un mínimo cuando se espera que los individuos, en general, se conformen voluntariamente con ciertos principios.[36]

Al obedecer las reglas sin que exista coacción se tiene una ventaja evidente, y no únicamente porque la coacción como tal es mala, sino porque, de hecho, a menudo es deseable que las reglas se res-

---

33 *JOSEPH BUTLER,* **Works**, *ed. E. W. Gladstone, Oxford, 1896, II, pág. 329.*

34 *Incluso el profesor H. Butterfield, mejor conocedor de la materia que la mayoría de los entendidos, considera* **"una paradoja de la historia"** *que* **"el nombre de Inglaterra haya estado tan íntimamente ligado con la libertad por un lado y la tradición por otro". (Liberty in the Modern World,** *Toronto, 1952, pág. 21).*

35 *T. JEFFERSON,* **Works**, *ed. P. L. Ford, XII, N. Y., 1905, pág. 111.*

36 *Véase BURKE, por ejemplo,* **A letter to a Member of the National Assembly, Works,** *VI, pág. 64:* **"*La idoneidad de los humanos para la libertad civil está en relación directa con la disposición a atar con cadenas morales sus apetitos; con la disposición a poner su amor a la justicia por encima de su rapacidad; en relación con la disposición a colocar la profundidad y sobriedad del entendimiento por encima de la vanidad y de la presunción; en relación con la disposición a escuchar el consejo de los sabios y de los buenos con preferencia a las adulaciones de los bribones.*"** *Véase también James Madison en los debates durante la Convención ratificadora de Virginia, 20 de junio de 1788 (en* **The Debates in the Several State Conventions, on the Adoption of the Federal Constitution,** *etc., ed. J. Elliot, Filadelfia, 1863, III, pág. 537):* **"*suponer que sin ninguna virtud por parte del pueblo, cualquier forma de gobierno asegurará la libertad y la felicidad , es una idea quimérica. . .*". TOCQUEVILLE, Democracy,** *I, pág. 12:* **"*La libertad no puede establecerse sin moralidad, ni la moralidad sin fe.*"** *También ibid., II, pág. 235:* **"*Jamás existió ninguna comunidad libre sin moral*".**

peten en la mayoría de los casos y que los individuos capaces de transgredirlas comprendan que no merece la pena incurrir en el oprobio que tal infracción traerá consigo. También es importante que el vigor de la presión social y de la fuerza del hábito que asegura su observancia sea variable. Esta flexibilidad de las normas voluntarias hace posible la gradual evolución y el espontáneo desarrollo que permite posteriores experiencias conducentes a modificaciones y mejorías. Tal evolución solamente es posible con reglas que ni son coactivas ni han sido deliberadamente impuestas; reglas susceptibles de ser rotas por individuos que se sienten en posesión de razones suficientemente fuertes para desafiar la censura de sus conciudadanos, aunque la observancia de tales normas se considera como mérito y la mayoría las guarde. A diferencia de cualesquiera preceptos coactivos impuestos de manera deliberada y que sólo pueden cambiarse discontinuamente y para todos al mismo tiempo, las reglas de la clase que nos ocupa permiten un cambio gradual y experimental. La existencia de individuos y grupos que observan simultáneamente normas parcialmente diferentes proporciona la oportunidad de seleccionar las más efectivas.

Este sometimiento a las convicciones y reglas involuntarias, cuya significación e importancia no entendemos del todo, esta reverencia por lo tradicional, indispensable para el funcionamiento de una sociedad libre, es lo que el tipo de mente racionalista encuentra tan incompatible. El sometimiento en cuestión se apoya en la idea subrayada por David Hume —y de importancia decisiva para la tradición evolucionista antirracionalista— de que **"las reglas de moral no son conclusiones de nuestra razón"**.[37] Al igual que todos los restantes valores, nuestra moral no es un producto, sino un presupuesto de la razón, una parte de los fines para cuyo servicio ha sido desarrollado el instrumento de nuestro intelecto. En cualquier fase de nuestra evolución, el sistema de valores dentro del cual hemos nacido suministra los fines que nuestra razón debe servir. Esta existencia de una armadura de valores implica que, aunque debamos esforzarnos para mejorar nuestras instituciones, nunca podemos esperar rehacerlas en su totalidad y que en nuestros esfuerzos para mejorarlas tenemos que dar por demostrado mucho de lo que no entendemos. Siempre hemos de trabajar dentro de un cuadro de valores e instituciones que no fue hecho por nosotros. En especial, nunca podemos construir sintéticamente un nuevo cuerpo de normas morales o hacer que la obediencia a las conocidas dependa de nuestra comprensión o de las implicaciones de dicha obediencia en un momento dado.

7. Supersticiones en torno a la superstición.

La actitud racionalista frente a estos problemas se percibe mejor en lo tocante a sus puntos de vista sobre lo que denomina superstición.[38] No pretendo infravalorar el mérito de la persistente e infatigable lucha de los siglos XVIII y XIX contra creencias que son demostrablemente falsas,[39] pero debemos pensar que extender el concepto de superstición a todas las creencias que no son verdaderamente demostrables carece de justificación y a menudo puede resultar dañoso. El que no debamos creer en nada cuya falsedad se haya demostrado, no significa que debamos tan sólo creer aquello cuya verdad se ha evidenciado. Hay buenas razones en cuya virtud cualquier persona que desee vivir y actuar con éxito en sociedad debe aceptar muchas creencias comunes, aunque el valor de esos argumentos tenga poco que ver con su verdad demos-

---

37 *HUME,* **Treatise,** *lib. III, Parte I, sec. 1, II, pág. 225, el párrafo encabezado* **"Las normas de moral, por tanto no son deducciones de nuestra razón".** *La misma idea está implícita en la máxima escolástica:* ***"Ratio est instrumentum non est judex"****. En lo que respecta al punto de vista evolucionista sobre la moral de Hume, me complazco en citar una declaración que estaba reacio a recoger por temor a leer en Hume más de lo que en Hume hay, pero que proviene de un autor que, en mi opinión, no considera la obra de Hume desde mi mismo ángulo. Ch. BAY,* **The Structure of Freedom,** *Stanford University Press, 1958, pág. 33, escribe:* ***"Las normas de moralidad y de justicia constituyen lo que Hume denomina artificios y ni son de ordenación divina, ni forman parte integrante de la naturaleza humana, ni fueron reveladas por la razón pura. Integran el producto de la experiencia práctica de la humanidad, y la única consideración en la lenta prueba del tiempo es la utilidad de cada regla moral puede mostrar en cuanto a la promoción del bienestar humano. Hume proclamó la doctrina de la supervivencia de las instituciones que mejor se conforman y adaptan entre los humanos, no en términos de valor intrínseco, sino en términos de máxima utilidad social"****.*

38 *Cfr. H. B. ACTON,* **"Prejudice", Revue Internationale de Philosophie,** *XXI, 1952, con la interesante demostración de la similitud de puntos de vista de Hume y Burke; también la obra del mismo autor* **"Tradition and some other Forms of Order", Proc. Arist. Soc.,** *1952-53, especialmente la observación inicial de que* **"liberales y colectivistas se alinean formando frente contra la tradición, cuando se trata de atacar alguna superstición".** *Véase también LIONEL ROBBINS,* **The Theory of Economy Policy,** *Londres, 1952, pág. 196, n.*

39 *Quizá esto sea llevar las cosas demasiado lejos. Una hipótesis puede muy bien resultar teóricamente falsa, pero al deducirse de ella nuevas conclusiones que prueban su verdad, vale más aferrarse a tal hipótesis que operar en el vacío. Tal tentativa, aunque ofrezca respuestas parciales a cuestiones importantes, puede entrañar la máxima trascendencia a efectos prácticos, aunque a los científicos no les agrade debido a su posibilidad de impedir el progreso.*

trable.[40] Tales creencias pueden basarse también en experiencias pasadas sobre las que resulta imposible presentar evidencia. Asimismo está claro que cuando se invita a los científicos a aceptar una generalización en el campo que dominan tienen derecho a preguntar la evidencia en que se basa. Muchas de las creencias que en el pasado expresaban la experiencia acumulada sobre la raza han sido desaprobadas de la anterior manera. Esto no significa, sin embargo, que debamos situarnos en un nivel que menosprecie todas las creencias faltas de evidencia científica. La experiencia le llega al hombre por muchas más vías de las que comúnmente reconocen los experimentadores profesionales o los que investigan en búsqueda de conocimientos explícitos. Destruiríamos los cimientos de muchas acciones conducentes al éxito si desdeñásemos la utilización de formas de hacer las cosas desarrolladas mediante el proceso de la prueba y el error, simplemente porque no nos había sido dada la razón para adherirnos al sistema. El que nuestra conducta resulte apropiada no depende necesariamente de que sepamos por qué lo es. La comprensión es una manera de hacer que nuestra conducta sea apropiada, pero no la única. Un mundo esterilizado de creencias, purgado de todos los elementos cuyos valores no pueden demostrarse positivamente, probablemente no sería menos mortal que su equivalente estado en la esfera biológica.

Aunque lo anterior se aplica a todos nuestros valores, goza de la máxima importancia en el caso de las reglas de conducta moral que, con el lenguaje, constituyen quizá la prueba más importante del crecimiento no planificado de un conjunto de normas que gobiernan nuestras vidas, pero de las que no podemos decir ni por qué son lo que son ni por qué nos hacen así. Como individuos y como grupo desconocemos las consecuencias de su observancia. El espíritu racionalista está en constante revuelta contra la exigencia de sumisión a tales reglas, e insiste en aplicarles el principio de Descartes que dice: ***"rechazar como absolutamente falsas todas las opiniones en relación con las cuales yo pueda suponer la más mínima posibilidad de duda"***.[41] El espíritu racionalista siempre se ha pronunciado por el sistema sintético de moral deliberadamente construido; por el sistema donde, según la descripción de Edmund Burke, ***"los cimientos de la sociedad y la práctica de todos los deberes morales descansan sobre razones claras y demostrativas para cada individuo"***.[42] El racionalismo del siglo XVIII argumentó explícitamente que, puesto que conocía la naturaleza humana, "podía fácilmente encontrar la moral que le convenía".[43] No comprendió que la denominada naturaleza humana es con mucho el resultado de esas concepciones morales que cada individuo aprende con el lenguaje y el pensamiento.

8. La moral y "lo social".

Un interesante síntoma del aumento de influencia de la concepción racionalista es la creciente sustitución, en todos los idiomas que conozco, de la palabra **"moral"**, o simplemente **"el bien"**, por la palabra **"social"**. Es instructivo considerar brevemente la significación del fenómeno.[44] Cuando la gente habla de **"conciencia social"** en contraposición a la mera **"conciencia"** se refiere presumiblemente a un conocimiento de los particulares efectos de nuestras acciones sobre otras gentes, a un esfuerzo para no guiarse meramente en su conducta por reglas tradicionales, sino por una consi-

----

40 *Cfr.* EDWARD SAPIR, **The Selected Writtings in Language, Culture and Personality**, *ed. D. G. Mandelbaum, University of California Press, 1949, pág. 558: **A veces, es necesario tener conciencia de las formas de conducta social, con vistas a lograr una adaptación que sirva más a las condiciones cambiantes. Sin embargo, creo que puede establecerse como principio aplicable a la larga, que en la vida normal de los negocios es inútil e incluso perjudicial para el individuo arrastrar consigo el consciente análisis de sus modelos culturales. Ello debiera dejarse a los estudiosos cuya misión es atender tales modelos. Una saludable inconsciencia de las formas de conducta socializada a las que nos hallamos sujetos, es tan necesaria a la sociedad como la ignorancia o la inadvertencia del trabajo de las vísceras para la salud del cuerpo". Véase también Ibíd., pág. 26.***

41 *DESCARTES, op. cit., part. IV, pág. 26.*

42 *E. BURKE,* **A Vindication of Natural Society**, *prefacio,* **Works**, *I, pág. 7.*

43 *P. H. D. BARON D'HOLBACH,* **Système Social**, *Londres, 1773, I, pág. 55, citado en Talmon, op. cit., pág. 273: Declaraciones inocentes similares no son difíciles de encontrar en los escritos de los psicólogos contemporáneos. B. F. SKINNER, por ejemplo, en* **Walden Two**, *N. Y., 1948, pág. 85, hace que el héroe de su utopía argumente: **"¿Por qué no experimentar? Las cuestiones son bastantes simples. ¿Cuál es la mejor conducta para el individuo en lo que se refiere al grupo? ¿Cómo inducir al individuo a comportarse de esa manera? ¿Por qué no explorar tales cuestiones de acuerdo con un espíritu científico? Podríamos hacer lo mismo que en** Walden Two. **Ya hemos confeccionado un código de conducta sujeto, desde luego, a la modificación experimental. El código hará que todo funcione suavemente si cada individuo vive de acuerdo con él. Nuestra tarea consiste en comprobar que todo el mundo lo haga así".***

44 *Cfr. mi artículo* **"Was ist und was heisst 'sozial'?"**, *en* **Masse und Demokratie**, *ed. A. Hunold, Zurich, 1907, y el intento de defensa del concepto en H. JAHRREISS,* **Freiheit und Sozialstaat** *(Kölner Universitätsreden No. 17) Krefeld, 1957, y reimpreso en la actualidad por el mismo autor en* **Mensch und Staat**, *Köln y Berlín, 1957.*

deración explícita de las especiales consecuencias de la acción en cuestión. En efecto, están diciendo que nuestras acciones tendrían que guiarse por un completo entendimiento del funcionamiento del proceso social y que nuestro objetivo debiera ser la obtención de un resultado previsible que describen como "bien social", mediante la utilización de una valoración consciente de los hechos concretos de la situación.

Lo curioso del caso es que esta apelación a lo "social" entraña realmente una petición de que la inteligencia individual, más bien que las reglas desarrolladas por la sociedad, guíe las acciones individuales; que los hombres renuncien al uso de lo que verdaderamente podría llamarse social (en el sentido de ser un producto del proceso impersonal de la sociedad) y descansen en el juicio individual sobre cada caso particular. La preferencia por "las consideraciones sociales" sobre la adhesión a las normas morales es, por tanto, en última instancia, el resultado de un desprecio por lo que realmente constituye el fenómeno social y una creencia en los poderes superiores de la razón humana individual.

A tales pretensiones racionalistas cabe responder que requieren un conocimiento superior a la capacidad de la mente humana, y que, en el intento de acomodarse a ellas, la mayoría de los hombres llegarían a ser menos útiles a la sociedad de lo que lo son cuando persiguen sus propios objetivos dentro de los límites impuestos por las reglas de la moral y del derecho.

El argumento racionalista pasa por alto que, generalmente, al apoyarnos en reglas abstractas recurrimos a un expediente que hemos aprendido a utilizar porque nuestra razón es insuficiente para dominar todos los detalles de la realidad compleja.[45] Esto es tan cierto cuando deliberadamente formulamos una regla abstracta para nuestra dirección individual como cuando nos sometemos a las reglas comunes de acción desarrolladas por un proceso social.

Todos sabemos que carecemos de probabilidades de éxito en la persecución de nuestros objetivos individuales a menos que rindamos acatamiento a ciertas normas generales, a las que nos adherimos sin ponderar su justificación en cada instancia particular. Al ordenar las actividades de cada día, al llevar a cabo sin dilación tareas desagradables, pero necesarias, al privarnos de ciertos estímulos o al suprimir ciertos impulsos, frecuentemente descubrimos la necesidad de ejecutarlos como hábitos inconscientes, porque sabemos que, de no ser así, el soporte racional que hizo tales conductas deseables carecerá de la suficiente efectividad para contrarrestar los deseos temporales y obligarnos a realizar lo que debiéramos apetecer desde el punto de vista del largo plazo. Parecerá paradójico afirmar que, a menudo, para obrar racionalmente necesitamos guiarnos por el hábito más bien que por la reflexión, de la misma manera que para impedir la adopción de la decisión equivocada tenemos que limitar deliberadamente el alcance de la elección que se presenta ante nosotros. Todos sabemos que en la práctica tales actitudes son frecuentemente imprescindibles si deseamos alcanzar nuestros últimos objetivos.

Idénticas consideraciones aplícanse incluso con más rigor cuando nuestra conducta afecta también a otros, y, por lo tanto, la preocupación primaria estriba en ajustar nuestras acciones a las acciones y expectativas de los demás de tal forma que se les eviten daños innecesarios. En este sector es improbable que ningún individuo se apuntase el éxito de estatuir racionalmente reglas más efectivas que las desenvueltas gradualmente, e incluso si lo lograra no servirían realmente a sus propósitos a menos que fuesen observados por todos. En conclusión, no tenemos otra elección que someternos a normas cuya exposición razonada desconocemos a menudo, y hacerlo así tanto si podemos deducir que en nuestro caso particular depende algo importante de tal observancia como si no. Las normas de conducta son instrumentos en el sentido de que coadyuvan grandemente a la consecución de otros valores humanos; sin embargo, puesto que sólo muy rara vez conocemos lo que depende de que se sigan en cada caso particular, su cumplimiento debe contemplarse como un valor por sí mismo, una clase de fin intermedio que debemos perseguir sin preguntarnos su justificación en cada caso concreto.

9. La libertad como principio moral.

Desde luego, las consideraciones precedentes no prueban que todas las creencias morales que se han desarrollado en la sociedad sean beneficiosas. Un determinado grupo de individuos puede deber su encumbramiento a las reglas de conducta que sus miembros obedecen. Cabe, en consecuencia, que sus valores sean a la postre adoptados por toda la nación a la que dicho grupo triunfador llegara a

45 *Cfr. el énfasis de Tocqueville sobre el hecho de que "las ideas generales no son prueba de fortaleza, sino más bien de insuficiencia del intelecto humano"* (Democracy, *II, pág. 13).*

dirigir. Por tanto, una nación o un grupo son capaces de destituirse a sí mismos en razón a las creencias éticas a que se adhieran. Sólo los resultados eventuales pueden demostrar si los ideales que guían a un grupo son beneficiosos o destructivos. El hecho de que una sociedad considere las enseñanzas de ciertos hombres como la encarnación de toda verdad no significa que tales enseñanzas no puedan constituir la ruina de esa sociedad en el caso de que los preceptos que entrañan se respeten con carácter de generalidad. Pudiera muy bien ocurrir que una nación se destruyese a sí misma por seguir las enseñanzas de los que considera sus mejores hombres, figuras casi santificadas, incuestionablemente guiadas por un ideal sin la menor concesión al egoísmo. En una sociedad cuyos miembros fueran libres para escoger su forma de vida práctica existiría poco peligro de que ocurriera lo anteriormente apuntado, porque en tal sociedad las tendencias se corregirían a sí mismas. Sólo decaerían los grupos guiados por ideales "impracticables", mientras que los restantes, menos virtuosos de acuerdo con los niveles morales en uso, ocuparían el lugar de los primeros. Sin embargo, este fenómeno solamente puede tener lugar dentro de una sociedad libre, donde tales ideales no son obligatorios en absoluto. Cuando todos han de servir a los mismos ideales, no permitiéndose a los disidentes adoptar otros distintos, solamente se evidencia lo improcedente de estas normas cuando sobreviene la decadencia del país por ellas regido.

La cuestión importante que surge aquí es si el acuerdo mayoritario sobre una norma de conducta es suficiente justificación para obligar a los disidentes minoritarios al cumplimiento forzoso o si tal poder no debería condicionarse también mediante normas más generales. En otras palabras: si la legislación ordinaria debería limitarse por principios generales, de la misma forma que las reglas morales de conducta individual excluyen ciertas clases de acciones por muy buenos que puedan ser sus propósitos. Tanto en política como en las acciones individuales existe gran necesidad de reglas morales de conducta y tanto las consecuencias de sucesivas decisiones colectivas como las de decisiones individuales serán beneficiosas únicamente si están de acuerdo con principios comunes.

Las reglas morales para la acción colectiva se desarrollan con dificultad y muy lentamente, dato que debería tomarse como indicativo de su preciosidad. Entre los pocos principios de esta clase que hemos elaborado, la libertad individual es el más importante. Sin duda alguna, la libertad individual constituye lo que más apropiadamente puede considerarse como principio moral de acción política. Pero, al igual que todos los principios morales, la libertad exige que se le acepte como valor intrínseco, como algo que debe respetarse sin preguntarnos si las consecuencias serán beneficiosas en un caso particular. No lograremos los resultados apetecidos sin aceptar la libertad como un credo o presunción tan fuerte que excluya toda consideración de conveniencia que la limite.

En última instancia, las razones a favor de la libertad, en materia de acción colectiva, son argumentos en pro de principios y en contra de conveniencias,[46] que, como más adelante veremos, equivalen a decir que sólo el juez y no el administrador puede ordenar la coacción. Cuando uno de los dirigentes intelectuales del liberalismo del siglo XIX, Benjamín Constant, describió dicha doctrina como sistema de principios,[47] apuntó al meollo del asunto. La libertad no solamente constituye un sistema bajo el cual toda la acción gubernamental se guía por principios, sino que es algo de imposible mantenimiento a menos que se acepte como ideal soberano que gobierne todos los actos particulares de la legislación. Donde no exista una firme adhesión a regla tan fundamental, como ideal último sobre el que no puede haber compromiso, ni siquiera invocando la razón de las ventajas materiales —como ideal que, aunque se infrinja temporalmente durante una emergencia pasajera, debe constituirse la base de todos los arreglos permanentes—, es casi cierto que la libertad se destruirá mediante usurpaciones fragmentarias. En cada caso particular cabrá la posibilidad de prometer ventajas concretas y tangibles a cambio de una reducción de libertad que siempre presupondrá el desconocimientos y la incertidumbre de los beneficios sacrificados. Si la libertad no fuera tratada como principio supremo, el hecho de que las promesas ofrecidas por la sociedad libre a cada individuo particular constituyen

---

46 *Se pregunta a menudo hoy en día si en la acción social la cosecuencia es una virtud. El deseo de consecuencia se presenta a veces un prejuicio racionalista, y el juicio de cada caso, de acuerdo con los méritos individuales, como el procedimiento verdaderamente esperimental o empírico. He aquí que tal actitud es radicalmente opuesta a la verdad. El deseo de consecuencia surge del reconocimiento explícito de la inadecuación de nuestra razón para comprender todas las implicaciones del caso individual, mientras que el supuesto procedimiento pragmático se basa en la pretensión de que podemos valorar perfectamente todas las implicaciones del caso, sin confiar en esos principios que nos dicen los hechos particulares que debiéramos tener en cuenta.*

47 *B. CONSTANT,* "De l'Arbitraire", *en* **Oeuvres politiques de Benjamin Constant,** *ed. C. Louandre, París, 1874, págs. 81-82.*

siempre meras posibilidades y no certezas, oportunidades y no dones definitivos, se traduciría inevitablemente en una debilidad fatal conducente a la lenta desaparición de aquélla.

10. El auténtico cometido de la razón.

Probablemente, a estas alturas, el lector se preguntará qué función le queda a la razón en la ordenación de los negocios si la política de libertad exige tanta abstención del control deliberado, tanta aceptación del desarrollo no planificado y espóntaneo. En primer lugar, responderemos que, si fue necesario buscar límites apropiados al uso de la razón en el dominio que nos ocupa, el hallazgo de tales límites constituye en sí el más importante y difícil ejercicio de la razón. Más aún: si necesariamente hemos hecho hincapié sobre esos límites, ciertamente no quisimos implicar con ello que la razón no tenga una tarea positiva e importante. La razón, indudablemente, es la más preciosa posesión del hombre. Nuestros argumentos tratan de mostrar meramente que no es todopoderosa y que la creencia de que cabe llegar a dominarla y controlar su desarrollo puede incluso destruirla. Intentamos la defensa de la razón contra su abuso por aquellos que no entienden las condiciones de su funcionamiento efectivo y su crecimiento continuo. Es un llamamiento a los hombres para que comprendan el deber de utilizar la razón inteligentemente de forma que se preserve esa indispensable matriz de lo incontrolado y lo no racional, único medio ambiente donde la razón puede crecer y operar efectivamente.

La postura antirracionalista aquí adoptada no debe confundirse con el irracionalismo o cualquier invocación al misticismo.[48] Lo que aquí se propugna no es una abdicación de la razón, sino un examen racional del campo donde la razón se controla apropiadamente. Parte de esta argumentación afirma que el uso inteligente de la razón no significa el uso de la razón deliberada en el mayor número posible de ocasiones. En oposición al inocente racionalismo que trata a la razón como absoluta, debemos continuar los esfuerzos que inició David Hume cuando "**volvió sus propias armas contra los ilustrados**" y emprendió el trabajo "**de cercenar las pretensiones de la razón mediante el uso del análisis racional**".[49]

La primera condición para el uso inteligente de la razón en la ordenación de los negocios humanos es que aprendamos a comprender el papel que de hecho juega y puede jugar en el funcionamiento de cualquier sociedad basada en la cooperación de muchas opiniones aisladas. Esto significa que antes de tratar de remoldear inteligentemente la sociedad debemos adquirir conciencia de su funcionamiento. Tenemos que admitir la posibilidad de equivocarnos incluso cuando creemos entenderla; hemos de aprender que la civilización humana tiene una vida propia, que todos los esfuerzos para mejorar las cosas deben operar dentro de un cuadro total que no cabe controlar enteramente, cuyas fuerzas activas podemos facilitar y ayudar únicamente en la medida en que las entendamos. Nuestra actitud deber ser similar a la del método frente a un organismo viviente. Al igual que él, nos enfrentamos con un ser independiente que se mantiene a sí mismo y que continúa funcionando en virtud de fuerzas que no podemos reemplazar y que, por lo tanto, hemos de utilizar en todo lo que pretendamos conseguir. La mejora de la civilización se deducirá del trabajo con esas fuerzas más bien que de la oposición a ellas. Todos nuestros esfuerzos y progresos han de encuadrarse siempre dentro de ese conjunto dado; tender a una participación antes que a una total construcción;[50] usar en cada período el material histórico que tengamos a mano, y perfeccionar los detalles paso a paso en lugar de intentar rehacer el total.

Ninguna de estas conclusiones son argumentos contrarios al uso de la razón, sino opuestos a la utilización exclusiva de la misma por el gobierno y sus poderes coactivos; no son argumentos contra la experimentación, sino contra todo poder exclusivo y monopolístico de experimentar en un campo particular, poder que no concede alternativa y del que se deduce la pretensión de hallarse en posesión de una sabiduría superior. Nuestros razonamientos se alzan contra la exclusión de soluciones mejores que aquellas a las que se limitan quienes disfrutan del poder.

---

48 *Debe admitirse que, una vez que la tradición discutida pasó de Burke a los reaccionarios franceses y románticos alemanes, se trocó de posición antirracionalista en fe irracionalista y que mucha parte de ella sobrevivió casi exclusivamente bajo tal forma. Sin embargo, este abuso, del que Burke es en parte responsable, no debiera servir de base para que cayera el descrédito sobre lo valioso de dicha tradición ni hacernos olvidar* "lo sincero que fue un whig *(Burke)* hasta el final". *Véase F.W. MAITLAND, que lo destaca con énfasis (*Collected Papers, *Cambridge University Press, 1911, pág. 67).*

49 *S. S. WOLIN,* "Hume and Conservatism", American Political Science Review, *XLVIII, 1954, pág. 1001. Cfr. también E. C. MOSSNER,* Life of David Hume, *Londres, 1954, pag. 125:* "***En la era de la razón, Hume se mantuvo apartado, como antirracionalista sistemático***".

50 *Cfr. K. R. POPPER,* The Open Society and its Enemies, *Londres, 1945,* passim.

"LA CONFUSION DEL LENGUAJE EN EL PENSAMIENTO POLITICO"*

La civilización moderna le ha dado al hombre poderes jamás soñados principalmente porque, sin entenderlo, él ha desarrollado métodos para utilizar más conocimientos y recursos de los que ninguna mente individual tiene conciencia. Cualquier discusión inteligente acerca del orden de todas las actividades sociales debe empezar con el reconocimiento de la constitutiva e irremediable ignorancia, tanto de las personas que actúan, como la de los científicos que estudian este orden, respecto de la multiplicidad de hechos particulares y concretos que comprende este orden de actividades humanas, ya que cada hecho es conocido solamente por algunos de sus miembros. Como lo expresa el lema de la primera página, ¡el hombre ha llegado a ser todo lo que es sin entender lo que sucedía![1] El reconocimiento de este hecho no debe causarnos vergüenza. Por el contrario, debe ser una fuente de orgullo por habernos descubierto un método que nos permite superar las limitaciones del conocimiento individual. Y constituye un incentivo para cultivar deliberadamente aquellas instituciones que han abierto esa posibilidad.

El gran logro de los filósofos sociales del siglo XVIII fue reemplazar el ingenuo racionalismo constructivista de períodos anteriores,[2] el cual concebía todas las instituciones sociales como productos de diseño deliberado para un propósito previsible, por un racionalismo crítico y evolucionista que examinó las condiciones y las limitaciones del uso efectivo de la razón consciente.

Sin embargo, todavía estamos muy lejos de hacer un uso adecuado de las posibilidades que esas ideas nos presentan, en buena medida porque nuestro pensamiento todavía está influido por un lenguaje que refleja una modalidad anterior de pensamiento. Los problemas importantes son oscurecidos, en buena medida, por el uso de palabras que implican explicaciones antropomórficas o personalizadas de las instituciones sociales. Estas explicaciones seleccionan las reglas generales que guían la acción que es orientada hacia propósitos específicos. En la práctica dichas instituciones no son más que adaptaciones a las irremediables limitaciones de nuestro conocimiento, adaptaciones que han prevalecido sobre formas alternativas de orden social porque resultaron ser métodos más eficaces para manejar el incompleto y disperso conocimiento, que es inherente a la condición humana.

De la medida en que la discusión seria ha sido viciada por la ambigüedad de algunos términos básicos, los cuales tenemos que usar constantemente porque carecemos de otros más precisos, he tomado conciencia durante una investigación de las relaciones entre la ley, la legislación y la libertad —todavía incompleta—, que me ha ocupado por algún tiempo. En mi esfuerzo por lograr claridad me he visto obligado a introducir distinciones precisas para las cuales el lenguaje corriente no tiene términos aceptados o fácilmente comprensibles. El propósito de lo que sigue es demostrar la importancia de estas distinciones que yo encontré esenciales y que sugieren términos que nos ayudan a evitar la confusión prevaleciente.

1.- COSMOS Y TAXIS

El logro de nuestros propósitos es posible solamente porque nos damos cuenta de que el mundo en que vivimos es ordenado. Este orden se manifiesta en nuestra capacidad para aprehender, de las partes espaciales o temporales del mundo que conocemos, principios que nos permiten formar expectaciones acerca de otras partes. Y nosotros prevemos que estos principios probablemente serán confirmados por los acontecimientos. La acción que persigue propósitos sería imposible sin el conocimiento de ese orden del mundo en que vivimos.

Lo precedente es aplicable, tanto al medio social como al medio físico. Pero mientras que el orden del medio físico se nos da independientemente de nuestra voluntad, el orden de nuestro medio social es parcialmente, pero solo parcialmente, resultado del diseño humano. La tentación de considerar todo orden social como producto intencional de la acción humana, es una de las principales fuentes de error. El reconocimiento de que no todo or-

* *Capitulo III. de* **El Orden de la Libertad**, *Traducido por Rigoberto Juárez-Paz.*

1 *El párrafo de Giambattista Vico que utilizamos como lema procede de Opere, Ed. G. Ferrari, 2a. edición, Milán, 1854, vol. V., p. 183.*

2 *Véase mi* **Studies of Philosophy, Politics and Economics, Londres y Chicago**, *1967, especialmente los capítulos 4, 5 y 6. Véase también mi conferencia* **"Doctor Bernard Mandeville". The Proceedings of the British Academy**, *1966, (Vol. LII, Londres, 1967).*

den que resulta de la interrelación de las acciones humanas es resultado de diseño constituye, en realidad, el principio de la teoría social. Sin embargo, las connotaciones antropomórficas del término "orden" fácilmente ocultan la verdad fundamental de que todos los esfuerzos deliberados para crear un orden social por arreglo u organización (esto es, asignándole a elementos específicos tareas específicas), se llevan a cabo dentro de un orden espontáneo más comprensivo que no es resultado de tal arreglo.

Mientras que disponemos de términos como "**arreglo**" u "**organización**" para describir un orden diseñado, no tenemos ninguna palabra específica para describir un orden que se ha formado espontáneamente. Los griegos antiguos fueron más afortunados en este respecto. Ellos llamaban taxis a un arreglo producido deliberadamente por el hombre, poniendo los elementos en su lugar o asignándoles tareas específicas; mientras que a un orden que existía o que se formaba a sí mismo, independientemente de toda voluntad humana dirigida hacia esa finalidad, ellos le llamaban cosmos. Aunque ellos generalmente circunscribían el uso de cosmos para referirse al orden de la naturaleza, nos parece igualmente apropiado usarlo para referirnos a cualquier orden social espontáneo y a menudo, aunque nunca sistemáticamente, ha sido usado con ese propósito.[3] La ventaja de poseer un término preciso para distinguir esta clase de orden de un orden diseñado debería ser más importante que la indecisión que podríamos sentir acerca de darle a un orden social que frecuentemente no nos gusta, el nombre que expresa el sentido de admiración y de temor con el cual el hombre estima el "**cosmos**" de la naturaleza.

Lo mismo es, en cierta medida, verdadero del término "**orden**" en sí mismo. Aunque este es uno de los términos más viejos de la teoría política, no ha estado de moda por algún tiempo. Pero es un término indispensable y el cual, según la definición que le hemos dado —un estado de cosas que nos permite formular expectaciones e hipótesis adecuadas acerca del futuro—, se refiere a hechos objetivos y no a valores. Es más, la primera diferencia importante entre un orden espontáneo o cosmos y una organización (arreglo) o taxis es que al no haber sido diseñado deliberadamente por los hombres, un cosmos no tiene ningún propósito.[4] Esto no significa que su existencia no puede ser extremadamente útil para la prosecución de muchos propósitos: la existencia de ese orden, no sólo en la naturaleza sino también en la sociedad, es en verdad indispensable para la búsqueda de cualquier finalidad. Pero el orden de la naturaleza y algunos aspectos del orden social, por el hecho de no haber sido creados deliberadamente por los hombres, no puede decirse correctamente que tienen un propósito, aunque ambos pueden ser usados por el hombre para muchos propósitos diferentes, divergentes y aun conflictivos.

Mientras que un cosmos u orden espontáneo, por consiguiente, no tiene propósito, todo taxis (arreglo, organización) presupone una finalidad específica, y los hombres que forman tal organización deberán servir las mismas finalidades. Un cosmos resultará de las regularidades de la conducta de los elementos que lo componen. En este sentido es un sistema endógeno, intrínseco, o como dicen los cibernéticos, "**autorregulado**".[5] Un taxis, por el contrario, es determinado por un ente que está fuera del orden y el cual, es en el mismo sentido, exógeno o impuesto. Tal factor externo también puede inducir a la formación de un orden espontáneo, imponiendo sobre los elementos las regularidades en su comportamiento respecto de los hechos de su medio que un orden espontáneo formaría por sí mismo. Tal método indirecto de lograr la formación de un orden tiene importantes ventajas sobre el método directo: puede ser aplicado en circunstancias en las cuales lo que afectará el orden no es conocido en su totalidad por ninguno. Ni es necesario que las normas de conducta dentro del cosmos sean creadas deliberadamente: ellas también pue-

---

3 *Por ejemplo, J. A. Schumpeter,* **History of Economic Analysis,** *New York, 1954, p. 67, donde se refiere a A. A. Cournot, y H. con Thünen como los dos primeros autores* **"en visualizar la interdependencia general de todas las cantidades económicas y la necesidad de representar este cosmos por medio de un sistema de ecuaciones".**

4 *El único párrafo que conozco en que el error, generalmente sólo implícito, de que* **"el orden supone una finalidad"** *es explícitamente expresado con esas palabras, aparece en la obra de Jeremy Bentham:* **An essay on Political Tactics,** *publicado por vez primera en WORKS, ed. Bowring, vol. II, p. 399.*

5 *La idea de la formación de órdenes espontáneos o auto determinados así como la idea asociada de evolución, fue desarrollada en las ciencias sociales antes de que fuera adoptada en las ciencias naturales, en las cuales se desarrolló como cibernética. Esto lo han empezado a ver los biólogos. Por ejemplo,* **G. Harding, Nature and Man's Fate** *(1959), Mentos edition New York, 1961, p. 54: Mucho Antes (Claude Bernard, Clerk Maxwell, Walter B. Cannon o Norbert Wiener), Adam Smith había usado con tanta claridad como ellos la idea (de la cibernética). La* **"mano invisible"** *que regula los precios con tanta finura es claramente esta idea. Smith dice en efecto que en un mercado libre los precios son regulados por un (negative feedback) o respuesta adversa.*

den surgir como el producto del crecimiento espontáneo o de la evolución.

Es, por consiguiente, importante distinguir con claridad entre la espontaneidad del orden y el origen espontáneo de las regularidades, en la conducta de los elementos que lo determinan. Un orden espontáneo puede descansar en parte sobre regularidades que no son espontáneos sino impuestas. Por razones de conveniencia surge, pues, la cuestión de si es preferible lograr la formación de un orden por medio de una estrategia indirecta o por medio de la asignación de un lugar para cada elemento y la descripción detallada de su función. Cuando solamente nos preocupan diferentes órdenes sociales posibles, el primer corolario importante de esta distinción es que en un cosmos el conocimiento de los hechos y los propósitos que guiarán la acción individual será el de los individuos que actúan, mientras que en un taxis, el conocimiento y propósitos del organizador determinarán el orden resultante. El conocimiento que puede ser utilizado en esta organización será siempre más limitado que el de un orden espontáneo, ya que todo el conocimiento poseído por los elementos puede ser tenido en cuenta para formar el orden, sin que este conocimiento sea primero transmitido a un organizador central. Y mientras que la complejidad de actividades que pueden ser ordenadas como un taxis está necesariamente limitada a lo que puede conocer el orgnizador, no hay un límite similar en un orden espontáneo.

En tanto que el uso deliberado de fuerzas espontáneas ordenadores (esto es, de las normas de conducta individual que conducen a la formación de un orden general espontáneo) extienden así considerablemente el alcance y la complejidad de las acciones que pueden ser integradas dentro de un solo orden sin destruirlo, también reduce el poder que cualquiera puede ejercer sobre él sin destruir ese orden. Las regularidades en la conducta de los elementos de un cosmos determinan meramente sus características más generales y abstractas. Las características específicas serán determinadas por los hechos y por las finalidades que guían las acciones de elementos individuales, aunque estén limitadas por las reglas generales a un cierto alcance permitido. En consecuencia, el contenido concreto de tal orden, siempre será impredecible, aunque sea el único método para lograr un orden de amplio alcance. Debemos renunciar al poder de determinar sus manifestaciones específicas de acuerdo con nuestros deseos. Por ejemplo: la posición que cada individuo ocupara en un orden tal estará determinada por lo que a nosotros debe parecernos accidental. Aunque un cosmos tal servirá todos los propósitos humanos en cierta medida, no le dará a nadie el poder de determinar a quién va a favorecer más y a quién menos.

En un arreglo o taxis, por otra parte, el organizador puede, dentro del alcance restringido que se puede lograr por medio de su método, tratar de lograr que los resultados se ajusten a sus preferencias en cualquier medida que él desee. Un taxis está necesariamente diseñado para el logro de fines específicos o fines de una específica jerarquía de fines; y en la medida que el organizador puede controlar la información acerca de los medios a su alcance, y efectivamente controlar su uso, él puede estar en condiciones de lograr que el arreglo se ajuste a sus deseos detalladamente. Puesto que serán sus propósitos los que gobernarán el arreglo, él puede asignar cualquier valor a cualquier elemento del orden y colocarlo de manera que su posición corresponda a los que él considera son sus méritos.

Cuando se trata de poner recursos limitados, conocidos por el organizador, al servicio de la realización de una jerarquía unitaria de fines, un arreglo u organización (taxis) será el método más eficaz. Pero cuando la tarea conlleva el uso de conocimientos dispersos entre, y accesible solamente a, miles o millones de individuos separados, el uso de fuerzas organizadoras espontáneas (cosmos) será superior. Más importante aún: personas que no se conocen y no conocen sus propias circunstancias, podrán formar un orden espontáneo, pacífico y metódicamente benéfico, sometiéndose a las mismas reglas abstractas, pero solamente pueden formar una organización sometiéndose a la voluntad concreta de alguien. Para formar un cosmos común necesitarán estar de acuerdo con, o ser forzadas a someterse a, una jerarquía común de fines. Solamente un cosmos puede, por consiguiente, constituir una sociedad abierta, mientras que un orden político concebido como una organización tiene que ser cerrado o de tribu.

II. NOMOS Y THESIS:

Dos clases distintas de reglas o normas, que los elementos deben obedecer para que la correspondiente clase de orden sea formado, pertenecen respectivamente a cosmos y taxis. Puesto que en este caso los lenguajes europeos modernos tampoco tienen términos para expresar la necesaria distinción con claridad y precisión; y puesto que hemos llegado a usar la palabra "ley" o sus equivalentes para referirnos en forma ambigua a ambos, de nuevo propondremos términos griegos que, al menos

en el uso clásico en la Atenas de los siglos V y VI A. C., mostraban aproximadamente la necesaria distinción.[6]

Por nomos significaremos una norma universal de conducta justa que se aplica a un número desconocido de casos futuros e igualmente a todas las personas que se encuentran en las circunstancias objetivas descritas por la norma, independientemente de los efectos que la observancia de la norma producirá en una situación específica. Tales normas delimitan y protegen esferas individuales, de acción, permitiéndole a cada persona o grupo organizado saber cuáles medios pueden emplear en la persecución de sus propósitos y evitar así conflictos entre las acciones de las diferentes personas. Tales normas son generalmente descritas como "abstractas" y son independientes de finalidades individuales.[7] Estas normas conducen a la formación de un orden o cosmos igualmente abstracto, independiente de fines y espontáneo.

Por contraste, usaremos thesis para significar cualquier norma que es aplicable solamente a personas específicas o que están al servicio de finalidades de gobernantes. Aunque tales normas pueden ser generales en diferentes medidas y referirse a múltiples casos específicos, imperceptiblemente dejarán de ser normas en el sentido usual para transformarse en mandatos específicos. Son los instrumentos indispensables para manejar una organización o taxis.

La razón por la cual una organización debe en cierta medida utilizar normas y no ser dirigida exclusivamente por mandatos específicos, también explica por qué un orden espontáneo puede lograr resultados que las organizaciones no pueden. Al restringir las acciones de los individuos exclusivamente por medio de normas generales ellos pueden. utilizar información que la autoridad no posee. Las agencias en las cuales el director de una organización delega funciones, pueden adaptarse a circunstancias cambiantes que son conocidas sólo por ellas y, por consiguiente, los mandatos de autoridad generalmente asumirán la forma de instrucciones generales en vez de la forma de órdenes específicas. Sin embargo, las normas que gobiernan a los miembros de una organización diferirán necesariamente, en dos aspectos importantes, de las normas sobre las cuales un orden espontáneo descansa: las normas de una organización presuponen el señalamiento de tareas específicas, metas o funciones a personas individuales por medio de mandatos; y la mayor parte de las normas de una organización, por consiguiente, nunca serán universales en intención e independientes de finalidades, sino que siempre serán subsidiarias de los mandatos por medio de los cuales las funciones son señaladas y las tareas o metas prescritas. Ellas no contribuirán a la formación de un orden abstracto en el cual cada individuo debe encontrar su lugar a ser capaz de construir una esfera de acción individual. El propósito y la configuración general de la organización o arreglo deben ser determinados por el jefe.

La distinción entre las nomoi como normas universales de conducta y las thesei como reglas de organización corresponde aproximadamente a la conocida distinción entre el derecho privado y el derecho público. Hay mucha confusión entre estas dos clases de normas de derecho. La confusión es propiciada, tanto por los términos empleados como por las teorías desorientadoras del positivismo legal (las cuales son a su vez, consecuencia de la función predominante de especialistas en derecho público en el desarrollo de la jurisprudencia). Ambos presentan al derecho público como si fuera primario y el único servidor del interés público; mientras que

---

6 *Thesis no debe ser confundido con Thesmos, un término griego más antiguo que nomos y que significaba* "ley", *pero el cual al menos en la época clásica, se usaba más que todo para referirse a la ley establecida por un gobernador y no a las normas impersonales de conducta. Thesis, por otra parte, se refiere al acto específico de hacer un arreglo. Es significativo que los griegos antiguos nunca pudieron decidir si lo opuesto a lo que determinaba la naturaleza* (Physei) *era lo que denominaban nomo o lo que denominaban* thesei. *Acerca de este problema véase el capítulo 6o. del volumen de ensayos mencionado en la nota 2, así como la conferencia también allí mencionada.*

7 *La característica de las normas de conducta justa de ser independientes de fines ha sido demostrada con toda claridad por David Hume,* An Enquiry Concerning the Principles of Morals, *en* Essays, Moral, Political and Literary, *ed. T. H. Greenand T. H. Grose, London, 1875, Vol. II, p. 273, el beneficio que resulta (de las virtudes sociales de justicia y fidelidad) no es la consecuencia de cada acción individual, sino que surge del esquema sistemático total en el que está de acuerdo la totalidad o la mayor parte de la sociedad. La paz y el orden general acompañan a la justicia, o el abstenerse de desear las posesiones de los demás: Pero la atención específica al interés específico de un ciudadano, considerado en sí mismo, puede tener consecuencias perniciosas. El resultado de la acción individual es aquí en muchos casos, directamente opuesto al interés de todo el sistema de acciones: y el primero puede ser dañino en extremo mientras que el segundo es ventajoso en grado sumo. Véase también su* Treatise on Human Nature, *Vol. III, p. 318:* "Es evidente que si los hombres quisieran regular su conducta a la luz de un interés específico caerían en una confusión interminable". *En lo que respecta a Manuel Kant, véase la excelente exposición de Mary Gregor en* Laws of Freedom, *Oxford, 1963: especialmente pp. 38-42 y 81.*

el derecho privado es considerado no sólo secundario y derivado del anterior, sino también como algo al servicio de intereses individuales y no generales. Sin embargo, lo contrario está mas cerca de la verdad. El derecho público es la ley de la organización, de la super-estructura del gobierno erigida originalmente para asegurar la observancia del derecho privado. Se ha dicho correctamente que el derecho público pasa pero que el derecho privado persiste.[8] La estructura básica de la sociedad que descansa sobre un orden de normas de conducta persiste a pesar de los cambios en las estructuras gubernamentales.

Por consiguienté, el gobierno debe su autoridad y tiene derecho a la lealtad de los ciudadanos solamente si mantiene los fundamentos de aquel orden espontáneo sobre el cual descansa el funcionamiento de la vida diaria de la sociedad.

La creencia en la preeminencia del derecho público es el resultado del hecho de que ha sido deliberadamente creado para propósitos específicos por actos de voluntad, mientras que el derecho privado es el resultado de un proceso evolutivo y no ha sido inventado o diseñado en su totalidad por ninguno. Fue en la esfera del derecho público que la actividad legisladora empezó, mientras que por miles de años en la esfera del derecho privado el desarrollo procedió a través de un proceso de descubrimiento de leyes en el cual jueces y juristas trataron de articular las normas que por mucho tiempo habían gobernado la acción y el "sentido de la justicia".

Aun cuando tenemos que recurrir al derecho público para descubrir cuáles reglas de conducta una organización hará que se cumplan en la práctica, no es necesariamente al derecho público que el derecho privado debe su autoridad. En la medida en que hay una sociedad espontáneamente ordenada, el derecho público simplemente organiza el aparato necesario para el mejor funcionamiento de aquel más amplio orden espontáneo. El derecho público determina una especie de superestructura erigida principalmente para proteger un orden espontáneo pre-existente y hacer que se cumplan las normas sobre las cuales descansa.

Es aleccionador recordar que el concepto de ley en el sentido de nomos (esto es, una norma abstracta que no se ha originado en la voluntad concreta de nadie; que es aplicable a casos específicos independientemente de las consecuencias; una ley que pudo haber sido "descubierta" y que no fue diseñada para propósitos específicos previsibles) ha existido y ha sido preservado junto con el ideal de libertad individual solamente en países tales como la Roma antigua y la Inglaterra moderna, en los cuales el desarrollo del derecho privado se basaba en la ley de casos y no en la ley codificada, esto es, el desarrollo del derecho privado estaba en manos de jueces o juristas y no de legisladores. Tanto el concepto de ley como nomos y el ideal de libertad individual han desaparecido rápidamente dondequiera que la ley ha llegado a ser concebida como el instrumento de los fines propios de un gobierno.

Lo que generalmente no se entiende a este respecto es que, como una consecuencia necesaria del procedimiento de la ley de casos, la ley basada sobre precedentes debe consistir exclusivamente de normas de conducta que son independientes de fines abstractos y de intención universal, que los jueces y juristas tratan de colegir de decisiones pasadas. No existe esa limitación intrínseca a las normas establecidas por un legislador y, por consiguiente, es menos probable que el juez se someta a tales limitaciones como su tarea principal. Mucho tiempo antes de que se contemplaran seriamente modificaciones al nomos, los legisladores estuvieron casi exclusivamente preocupados por establecer las reglas de organización que regulan el aparato del gobierno. El concepto tradicional de la ley como nomos subyace los ideales del estado de derecho, del gobierno bajo la ley y de la separación de los poderes. En consecuencia, cuando grupos de representantes, inicialmente preocupados solamente por asuntos de gobierno propiamente dicho, tales como leyes de impuestos, también empezaron a ser considerados como las fuentes del nomos (el derecho privado o las normas universales de conducta) este concepto tradicional fue rápidamente reemplazado por la idea de que la ley era lo que la voluntad del legislador autorizado establecía sobre asuntos específicos.[9]

El darse cuenta de que la progresiva infiltración y sustitución del derecho privado por el derecho público es parte del proceso de transformación

---

8 *H. Huber, Recht, Staat,* und Gesellschaft, *Bern, 1954, p. 5;* "Staatsrecht vergeht, Privatrecht besteht" .

9 *Una reveladora descripción de la diferencia entre la ley de la cual el juez se ocupa y la legislación moderna se encuentra en un ensayo escrito por el distinguido abogado norteamericano P. A. Freund, en R. B. Brandt (editor)* Social Justice, Spectrum Bools, *New York, 1962, p. 94:* "El juez se dirige hacia patrones de consistencia, equivalencia, predecibilidad; el legislador hacia participación justa, utilidad social y distribución justa".

de un orden social libre y espontáneo en una organización o taxis, revela con mayor claridad las tendencias dominantes de nuestro tiempo. Esta transformación es el resultado de dos factores que han dominado el desarrollo durante más de un siglo: por una parte, la substitución cada vez más frecuente de normas de conducta individual justa guiadas por la delegación del poder para establecer nomoi (esta es, normas de conducta justa) a un organismo encargado de la dirección del gobierno. Ha sido principalmente la fusión de estas dos tareas, esencialmente diferentes, en las mismas asambleas **"legislativas"** la que ha destruido casi totalmente la distinción entre la ley como una norma universal de conducta y la ley como un instructivo al gobierno acerca de lo que ha de hacerse en casos específicos.

La meta socialista de hacer una distribución justa de ingresos tiene que conducir a la transformación del orden espontáneo en una organización; pues solamente en una organización dirigida hacia una jerarquía común de fines y en la cual los individuos tienen que cumplir ciertos deberes, puede dársele significado al concepto de una compensación **"justa"**. En un orden espontáneo ninguno puede asignar, o aun prever, los resultados que los cambios en las circunstancias producirán a individuos o a grupos específicos; y se puede concebir la justicia solamente como la observancia de normas de conducta individual justa, sin tener en cuenta los resultados. Tal sociedad presupone la creencia de que la justicia, en el sentido de normas de conducta justa, no es una palabra vacía. Por otra parte, **"justicia social"** tiene que seguir siendo un concepto vacío, mientras el orden espontáneo no sea completamente transformado en una organización totalitaria en la cual los premios son conferidos por la autoridad con base en los méritos ganados en el cumplimiento de deberes asignados por esa autoridad. Justicia **"social"** o **"distributiva"** es la justicia de la organización, pero carece de sentido en un orden espontáneo.

III. DIGRESION SOBRE NORMAS ARTICULADAS Y NORMAS NO ARTICULADAS.

Aunque la distinción que ahora vamos a considerar no está exactamente en el mismo plano que las otras que aquí se examinan, será conveniente insertar algunas observaciones sobre el sentido en que estamos empleando el término **"norma"**. Como lo hemos usado, tiene dos significados distintos, la diferencia entre los cuales a menudo se confunde con, o es ocultada por, la más conocida e íntimamente relacionada distinción entre ley escrita y no escrita o entre ley común y ley estatutaria. Lo que es preciso señalar con énfasis es que una norma puede efectivamente gobernar la acción, en el sentido de que con base en el conocimiento de la norma podemos predecir como actuarán los demás, sin que ellos la conozcan como una fórmula verbal. Las personas pueden **"saber cómo"** actuar, y la forma de su actuación puede ser correctamente descrita por una norma articulada, sin que explícitamente **"sepan que la norma es tal o cual"**. Esto es, no necesitan estar en condiciones de expresar la norma en palabras para ajustarse a ella en sus acciones o averiguar si otras personas lo han hecho o no.

No cabe duda de que, tanto en la sociedad primitiva como en la nuestra, muchas de las normas que se manifiestan en decisiones judiciales firmes no son conocidas por ninguno como fórmulas verbales; y que aun las normas que son conocidas en una forma articulada a menudo sólo son esfuerzos imperfectos por formular en palabras principios que guían la acción y que se manifiestan en la aprobación o improbación de las acciones de los demás. Aquello que llamamos el **"sentido de la justicia"** no es otra cosa que la capacidad para actuar de acuerdo con normas no articuladas; y lo que describimos como el encontrar o descubrir la justicia consiste en tratar de expresar en palabras las normas todavía no articuladas por medio de las cuales una decisión específica es juzgada.

La capacidad para actuar y para saber si otras personas actúan o no de acuerdo con normas no articuladas, probablemente existe antes de que se intente articular tales normas; y la mayoría de las normas articuladas son solamente intentos, con mayor o menor éxito, de expresar en palabras lo que antes ha servido y continuará sirviendo de base para juzgar los resultados de la aplicación de las normas articuladas.

Por supuesto que una vez las articulaciones específicas de normas de conducta han sido aceptadas ellas mismas serán uno de los medios principales para transmitirlas; y el desarrollo de normas articuladas y no articuladas estará en constante interacción. Sin embargo, parece probable que ningún sistema de normas articuladas puede existir o ser adecuadamente comprendido si no hay un fondo de normas no articuladas a las cuales se recurre cuando se descubren lagunas en el sistema de normas articuladas.

El influjo dominante de un fondo de normas no articuladas explica por qué la aplicación de normas generales a casos particulares raras ve-

ces asume la forma de un silogismo, puesto que sólo normas articuladas podrían servir como premisas explícitas de tal silogismo. Las conclusiones derivadas sólo de normas articuladas no serán aceptadas si entran en conflicto con las conclusiones a las que nos llevan normas todavía no articuladas. La equidad se desarrolla a la par de la ley escrita, a través de este conocido proceso.

Hay, a este respecto, una diferencia mucho menor entre la ley no escrita, o la ley común que es transmitida en forma de normas articuladas verbales y la ley escrita, que la que hay entre normas no articuladas y normas articuladas. Mucho de la ley no escrita o derecho consuetudinario puede muy bien estar ya articulado en fórmulas verbales oralmente transmitidas. Sin embargo, aunque toda ley que puede decirse que se conoce explícitamente ha sido articulada, esto no significa necesariamente que el proceso de articular normas que en la práctica guían decisiones ya ha sido completado.

Llegamos ahora a dos importantes distinciones para las cuales los términos que tenemos a la mano son especialmente inadecuados y para las cuales ni el griego clásico nos provee de expresiones fácilmente comprensibles. Sin embargo, el hecho de que Rousseau, Hegel y sus discípulos hasta T. H. Green llamaran "**voluntad**" lo que autores anteriores habían descrito como "**opinión**",[10] y autores más antiguos habían contrastado como *ratio* a *voluntas*, fue probablemente la innovación terminológica más decisiva de la historia del pensamiento político.

La substitución de "**voluntad**" por "**opinión**" fue el producto de un racionalismo constructivista[11] que imaginó que todas las leyes son inventadas para un propósito conocido, en vez de ser la articulación o la formulación mejorada de prácticas que habían prevalecido porquè habían producido un orden más viable que las que eran observadas en grupos rivales.

El término "**opinión**" se tornó sospechoso porque se contrastaba con el conocimiento incontrovertible de causa y efecto; y había una creciente tendencia a descartar todas las afirmaciones que no fueran susceptibles de prueba. "**Mera opinión**" fue uno de los blancos principales de la crítica racionalista; "**voluntas**" parecía referirse a una acción racional deliberada mientras que "**opinión**" llegó a ser considerada como algo típicamente incierto y no susceptible de discusión racional.

Sin embargo, el orden de una sociedad abierta y toda la civilización moderna descansa en buena parte sobre opiniones que han sido efectivas para producir tal orden mucho antes de que las personas supieran por qué las sostenían; y en buena medida todavía descansa sobre tales creencias. Aun cuando la gente empezó a preguntarse cómo se podían mejorar las normas que obedecían, los efectos que producían y a la luz de los cuales podían ser revisadas eran escasamente comprendidos. La dificultad reside en el hecho de que cualquier intento de evaluar una acción con base en sus resultados predecibles en un caso particular está diametralmente opuesto a la función que tienen las opiniones en la determinación de la permisibilidad o no permisibilidad de una clase de acción en la formación de un orden general.

Nuestra comprensión de estas circunstancias es bastante oscurecida por el prejuicio racionalista de que la conducta inteligente es dominada exclusivamente por el conocimiento de la relación entre causa y efecto, y por la creencia de que "**la razón**" se manifiesta solamente en deducciones derivadas de tal conocimiento. El único tipo de acción racional que el racionalismo constructivista reconoce es el de la acción guiada por consideraciones como "si **deseo X, entonces debo hacer Y**". Pero la acción humana también es guiada por reglas que la limitan a clases de acciones permitidas —normas que generalmente excluyen ciertas clases de acciones, independientemente de sus resultados específicos previsibles. Nuestra capacidad para actuar con éxito en nuestro ambiente natural y social depende tanto del

---

10 *El término* "**opinión**" *ha sido usado en este sentido por David Hume, especialmente en Ensayos, Loc. cit., Vol. I, p. 125.* "**Puede agregarse que si bien los hombres son en buena medida gobernados por el interés, aun así, el interés mismo y todos los asuntos humanos son completamente gobernados por la opinión**"; *y en el mismo libro, p. 110:* "**puesto que la fuerza siempre está en los gobernados, los gobernantes sólo tienen la opinión para sostenerse. Es, por consiguiente, sólo sobre la opinión que se funda el gobierno; y esta máxima es aplicable a los gobiernos militares más despóticos, tanto como a los más libres y populares**". *Parece que este uso del término* "**opinión**" *se deriva de los grandes debates políticos del siglo XVII. Esto queda al menos sugerido por el texto de un ataque de 1641 con un grabado hecho por Wenceslas Hollar (reproducido como frontispicio del Vol. I de William Haller (Edit.),* **Tracts on Liberty in the Puritan Revolution,** *1638-1747, New York 1934) que empieza* "**El mundo es gobernado por la opinión**".

11 *Los fundamentos Cartesianos del pensamiento de Rousseau a este respecto son mostrados con claridad en el libro de Robert Derathé,* **Le rationalisme** *de J. J. Rousseau, París, 1948.*

conocimiento de lo que no debemos hacer (generalmente sin darnos cuenta de las consecuencias que tendría el hacerlo) como del conocimiento de los efectos específicos de lo que hacemos. De hecho, nuestro conocimiento positivo nos sirve efectivamente sólo porque hay normas que circunscriben nuestras acciones al ámbito limitado dentro del cual podemos prever consecuencias atinentes; normas que nos impiden que sobrepasemos esos límites. El miedo a lo desconocido y el evitar acciones cuyas consecuencias no sean previsibles, tienen una función tan importante como la del conocimiento positivo en determinar que nuestras acciones sean "racionales", en el sentido de acciones con éxito.[12]

Si el término "**razón**" se limita al conocimiento de hechos positivos y se excluye el conocimiento de lo que "**no debe hacerse**", de hecho se excluye de "**la razón**" buena parte de las normas que guían la acción humana y hacen posible que individuos y grupos permanezcan en el ambiente en que viven. Buena parte de la experiencia acumulada por el hombre caería fuera de lo que es descrito como "**razón**", si este concepto arbitrariamente se limitara al conocimiento positivo de los principios de causa y efecto que gobiernan acontecimientos específicos en nuestro ambiente.

Antes de la revolución racionalista de los siglos XVI y XVII el término "**razón**" incluía y daba prominencia al conocimiento de normas de conducta correcta. Cuando *ratio* era contrastada con *voluntas* la primera se refería preeminentemente a la opinión acerca de la permisibilidad o no permisibilidad de las clases de conducta que *voluntas* señalaba como los medios más adecuados para lograr un resultado específico.[13] Lo que era descrito como razón no era, pues, tanto el conocimiento de que en circunstancias específicas ciertas acciones específicas producirían resultados específicos, cuanto la capacidad para evitar acciones cuyos resultados parecían deseables pero que probablemente conducirían a la destrucción del orden sobre el cual descansaban los logros de la humanidad.

Ya conocemos el principio fundamental de que el orden general de la sociedad en el cual se integran las acciones individuales no resulta de los propósitos concretos que los individuos persiguen sino de la observancia de normas que limitan el alcance de sus acciones. Para la formación de este orden realmente no importa cuáles sean las finalidades concretas que los individuos persiguen. En algunos casos pueden ser completamente absurdas. Sin embargo, mientras los individuos persiguen sus propósitos dentro de los límites de esas normas, al hacerlo pueden contribuir a satisfacer las necesidades de los demás. No es el hecho de perseguir propósitos sino el hecho de estar sujetas a normas lo que incorpora las acciones individuales al orden sobre el cual descansa la civilización.[14]

El describir el contenido de una norma o de una ley que define la conducta correcta como la expresión de una voluntad[15] (popular o no) es algo que invita a confusión. Los legisladores que aprueban el texto de un estatuto que articula una norma de conducta o los expertos redactores de leyes que deciden la forma de un proyecto de ley serán guiados por una voluntad que persigue un resultado específico, pero la redacción específica no es el contenido de esa ley. La voluntad siempre se refiere a acciones específicas para servir fines específicos, y la voluntad deja de operar cuando la acción se realiza y se alcanza la finalidad *(terminus)*. Pero nadie puede tener una voluntad, en este sentido, respecto de lo que sucederán en un número desconocido de casos futuros.

---

12 *El avance del conocimiento se debe en buena medida a personas que han superado estos límites, pero de ellos el número de los que murieron o pusieron en peligro a sus semejantes es mayor que el de los que agregaron al fondo común de conocimiento político.*

13 *John Locke,* **Essays on the Law of Nature 1676,** *ed. W. von Leyden, Oxford, 1954, p. 111;* **"por el término razón . . . no creo que aquí quiera significarse la facultad del entendimiento que forma cadenas de razonamientos y deduce pruebas, sino ciertos principios específicos de acción de los cuales surgen todas las virtudes y todo lo que sea necesario para la correcta formación de la moral. La función de la razón es menos establecer y pronunciar esta ley de la naturaleza que buscarla y descubrirla. Ni es la razón la creadora de esta ley sino más bien su intérprete".**

14 *La distinción entre lo que aquí llamamos los aspectos intencionales de la acción y los aspectos gobernados por normas, es probablemente la misma que hace Max Weber entre lo que él llama* **zweckrational** *y* **Wert-rational.** *Si así es, debería quedar claro que ninguna acción podría ser guiada por sólo una de estas dos clases de consideraciones y que las consideraciones relativas a la eficacia de los medios, según las leyes de causa y efecto, normalmente serán combinadas con consideraciones relativas a su corrección, de acuerdo con las reglas normativas acerca de la permisibilidad de los medios.*

15 *Esta es una confusión de la cual los griegos antiguos estaban protegidos por su idioma, puesto que la única palabra que tenían para expresar lo que nosotros describimos como volicionar* **(bouleuomai)**, *se refería claramente sólo a acciones concretas específicas.* **(M. Pohlenz, Der Hellenische Mensch, Göttingen,** *1945, p. 210).*

Las opiniones, por otra parte, no tienen ninguna finalidad conocida a quienes las poseen. Una opinión acerca de lo que es correcto o incorrecto se nos haría sospechosa si descubriéramos que se tiene con un propósito. La mayor parte de las opiniones benéficas sostenidas por individuos son sostenidas por ellos sin que tengan ninguna razón para sostenerlas, excepto el hecho de que forman parte de las tradiciones de la sociedad en que han crecido.

La opinión acerca de lo que es correcto o incorrecto no tiene, por tanto, nada que ver con la voluntad en el sentido preciso que es necesario usar el término para evitar confusión. Todos sabemos muy bien que nuestra voluntad a menudo puede entrar en conflicto con lo que pensamos que es correcto, y esto es aplicable tanto a un grupo que persigue un propósito concreto común como a cualquier individuo.

Mientras que un acto de voluntad siempre es determinado por un *terminus* o fin específico concreto, y el acto de voluntad termina cuando se alcanza la finalidad, la forma en que el fin es perseguido también depende de las disposiciones de carácter que son más o menos permanentes en la persona que actúa.[16] Estas disposiciones son complejos de normas inherentes a la persona, las cuales dicen qué clase de acciones conducirán a un cierto tipo de resultados o qué resultados serán evitados en general. No es este el lugar adecuado para discutir la excesivamente compleja estructura jerárquica del sistema de disposiciones que gobiernan nuestro pensamiento. Esta jerarquía incluye disposiciones que gobiernan todas las acciones de un organismo específico y otras que entran en juego en circunstancias especiales.[17]

Lo importante es observar que entre las disposiciones que gobiernan la forma de acción de un organismo específico siempre habrá muchas disposiciones negativas que eliminan algunas clases de acciones. Estas inhibiciones respecto de clases de acciones que pueden hacer daño al individuo o al grupo son probablemente una de las más importantes adaptaciones que todos los organismos, especialmente todos los individuos que viven en grupos, tienen que hacer para que la vida sea posible. Los "tabús" son tan necesarios para la existencia de un animal social como lo son los conocimientos acerca de qué clases de acciones producirán ciertos resultados.

Si vamos a distinguir sistemáticamente la voluntad dirigida a un fin *(terminus)* específico, la cual desaparece cuando ese fin específico ha sido alcanzado, de la opinión en el sentido de una disposición permanente hacia (o en contra de) clases de conducta, también será conveniente adoptar un nombre para los fines generalizados hacia los cuales las opiniones se dirigen. Se nos sugiere que entre los términos a la mano el que corresponde a opinión, de la misma manera que fin corresponde a voluntad, es el término valor.[18]

Desde luego, no se le usa, sólo en este sentido restringido; y todos tendemos a describir la importancia de un fin específico y concreto como su valor. Sin embargo, al menos en su forma plural (valores) el término se aproxima a comunicar el significado que necesitamos tanto como cualquier otro término disponible.

Es, por consiguiente, muy del caso describir como valores aquellos que pueden guiar las acciones de una persona durante la mayor parte de su vida, a diferencia de los fines concretos que determinan sus acciones en ciertas ocasiones. Además, los valores en este sentido son, en buena medida, transmitidos culturalmente y guían la acción hasta de personas que no tienen conciencia de ellos, mientras que el fin que la mayor parte del tiempo es el objeto de atención consciente de un individuo normalmente es el resultado de las circunstancias específicas en las cuales él se encuentra.

---

16 *Véase el capítulo III de* mi **Studies in Philosophy, Politics and economics**, *op. cit.*

17 *El error básico de utilitarismo particularista es dar por sentado que las normas de conducta justa persiguen finalidades concretas y deben ser juzgadas de acuerdo con ellas. No conozco ninguna expresión más clara de este error fundamental del racionalismo constructivista que la afirmación de* **Hastings Rashdall (The Theory of Good and Evil**, *London, 1948, Vol. I, p. 148), de que todos los juicios morales son en última instancia juicios acerca del valor de finalidades. Esto es precisamente lo que no son. Los juicios no se refieren a fines concretos sino a clases de acciones o, en otros términos, son juicios acerca de medios basados en la probabilidad de que una clase de acción producirá resultados indeseables pero que son aplicables a pesar de nuestra ignorancia, en la mayoría de los casos específicos, acerca de si tendrán o no esos resultados.*

18 *Véase W. Shakespeare,* **Troilus and Cressida II**, *2, 52:*
"But value dwells not in particular will;
it holds its estimate and dignity
As well wherein 'tis precious of itself
As in the prizer".
(Pero el valor no reside en la voluntad individual;
Mantiene su estimación y dignidad
Tanto en lo cual es valioso en sí mismo
Cuando en quien lo contempla).

En su acepción más usual el término "valor" no se refiere a objetos, personas o acontecimientos específicos, sino a atributos que pueden ser poseídos por diferentes objetos, personas, o acontecimientos en diferentes ocasiones y lugares y los cuales, si los describimos, los describimos normalmente afirmando una norma a la cual estos objetos, personas o acciones se ajustan. La importancia de un valor está relacionada con la urgencia de una necesidad o de un fin específico, de la misma manera que lo universal o abstracto está relacionado con lo específico o concreto.

Debe observarse que las disposiciones más o menos permanentes que describimos como opiniones acerca de los valores son algo muy diferente de las emociones con las cuales a veces se asocian. Las emociones, como las necesidades, son suscitadas por, y dirigidas hacia, objetos específicos concretos y desaparecen rápidamente con su desaparición. Son, a diferencia de los valores y las opiniones, disposiciones temporales que guían acciones respecto a cosas específicas, pero no constituyen un sistema que controla todas las acciones. A semejanza de un fin específico, una emoción puede dominar las restricciones de la opinión que se refiere no a las características abstractas, generales, de la situación, sino a las características específicas. En este respecto la opinión, puesto que es abstracta, está mucho más cerca del conocimiento de causa y efecto, y por consiguiente merece ser incluída con dicho conocimiento como parte de la razón.

Todos los problemas morales, en la más amplia acepción del término, surgen del conflicto entre el conocimiento de que resultados específicos deseables pueden ser logrados de una cierta manera y las normas que nos dicen que ciertas clases de acciones han de ser evitadas. Es el grado de nuestra ignorancia el que requiere que nos limitemos en el uso del conocimiento y que evitemos muchas acciones cuyas consecuencias impredecibles pueden colocarnos fuera del orden sólo dentro del cual el mundo es tolerablemente seguro para todos. Gracias a tales restricciones nuestro limitado conocimiento de hechos positivos nos sirve de guía segura para navegar en el mar de ignorancia en que vivimos. Las acciones de una persona que insiste en guiarse solamente por resultados calculados y que rehusa respetar las opiniones acerca de lo que es prudente o permitido, pronto mostrarían su inefectividad y, en este sentido, su alto grado de irracionalidad.

La comprensión de esta distinción ha sido grandemente oscurecida por las palabras de que disponemos. Pero es de grandísima importancia porque la posibilidad del consenso requerido y, por consiguiente, de la existencia pacífica del orden de una sociedad abierta, descansan sobre ella. Nuestro pensamiento y nuestro vocabulario todavía están en buena medida determinados por lo problemas y las necesidades del pequeño grupo preocupado por fines específicos conocidos por todos sus miembros. La confusión y el daño que se han hecho por medio de la aplicación de estos conceptos a los problemas de la sociedad abierta son inmensos.

Estos conceptos han sido preservados especialmente a través de la función dominante que ha tenido en la filosofía moral el tribalismo platónico, el cual en nuestros tiempos ha recibido apoyo decidido de la preferencia (de quienes trabajan en investigaciones empíricas) por los problemas de los pequeños grupos observables y tangibles y su desdén por el orden intangible y más comprensivo del cosmos social, —un orden que sólo puede ser mentalmente reconstruido y que nunca podría ser intuitivamente percibido y observado en su totalidad.

La posibilidad de una Sociedad Abierta requiere que sus miembros posean opiniones, normas y valores en común, y su existencia se hace imposible si insistimos en que deben tener una voluntad común que profiere mandatos para dirigir a sus miembros hacia fines específicos. Entre más grandes sean los grupos con los cuales deseamos vivir en paz, mayor será la necesidad de que los valores comunes que han de regirnos se limiten a normas de conducta abstractas y generales.

Los miembros de una sociedad abierta tienen, y sólo pueden tener en común, opiniones acerca de los valores, pero no pueden tener una voluntad respecto de fines concretos. En consecuencia, la posibilidad de un orden pacífico basado en el consenso, especialmente en una democracia, depende de que la coerción sea limitada al cumplimiento de normas abstractas de conducta correcta.

V. NOMOCRACIA Y TELEOCRACIA

Las primeras dos distinciones que hemos hecho (en las secciones I y II) han sido convenientemente combinadas por el profesor Michael Oakeshott en los conceptos de nomocracia y teleocracia,[19] los cuales ya no necesitan explicación adi-

---

19 *Hasta donde llega mi información, estos términos han sido usados por el Profesor Oakeshott solamente en sus clases, pero no en ningún trabajo publicado. Por razones que se esclarecerán en la sección VII, yo hubiera preferido usar el término nomarquía en vez de nomocracia.*

cional. Una nomocracia corresponde a nuestro cosmos, el cual descansa exclusivamente sobre normas generales o nomoi, mientras que una teleocracia corresponde a un taxis (arreglo u organización) dirigido hacia fines específicos o teloi. Para el primero el "bien común" o "bienestar general" consiste solamente en la conservación del orden abstracto e independiente de fines que se logra por medio de la observancia de normas abstractas de conducta correcta: el "interés público", que no es otra cosa que el derecho y la justicia comunes que excluyen toda parcialidad e interés privado, al cual podemos llamar "el imperio de las leyes y no de los hombres".[20]

Para una teleocracia, por otra parte, el bien común consiste en la suma de los intereses particulares, esto es, la suma de los resultados concretos previsibles que afectan a personas específicas o grupos. Esta concepción fue la que pareció más aceptable al racionalismo constructivista ingenuo, cuyo criterio de racionalidad es un orden concreto reconocible, que está al servicio de fines específicos conocidos. Tal orden teleocrático, sin embargo, es incompatible con el desarrollo de una Sociedad Abierta que comprende muchas personas que no tienen propósitos concretos en común; y el intento de imponer un orden tal sobre el orden existente en una nomocracia nos conduce hacia atrás: de la Sociedad Abierta a la Sociedad Tribal del pequeño grupo. Y puesto que todas las concepciones del "mérito" según el cual los individuos deben ser "premiados" tienen que ser derivadas de fines concretos y específicos hacia los cuales los esfuerzos de un grupo son dirigidos, todos los esfuerzos tendientes a lograr una justicia "distributiva" o "social" tienen que conducir al reemplazo de la nomocracia por una teleocracia y, por consiguiente, a un retroceso de la Sociedad Abierta a la Tribu.

VI. CATALAXIA Y ECONOMIA

El caso en el cual el uso del término para referirse a dos clases diferentes de orden probablemente ha causado mayor confusión, y que todavía desorienta a muchos pensadores serios, es el del uso del término "economía" para referirse:

1. al arreglo u organización deliberada de recursos al servicio de una jerarquía unitaria de fines, tales como un hogar, una empresa o cualquiera otra organización, incluido el gobierno, y
2. a la estructura de muchas economías de este tipo y a la cual llamamos una economía social, nacional o mundial y, a menudo, simplemente una "economía".

La estructura ordenada que el mercado produce no es, sin embargo, una organización sino un orden espontáneo o cosmos, y por esta razón es fundamentalmente diferente en muchos respectos del arreglo u organización original, que es correctamente llamado una economía.[21]

La creencia que causa el uso del mismo término para referirse a ambos, de que el orden del mercado debe obligarse a que se conduzca como si fuera una economía propiamente dicha y que su actuación puede y debe juzgarse utilizando los mismos criterios, ha llegado a ser el origen de tantos errores y falacias que parece necesario adoptar un nuevo término técnico para describir el orden que el mercado espontáneamente forma él mismo. Por analogía con el término catalácticа, que a menudo ha sido sugerido para reemplazar al término "ciencias económicas" como el nombre de la teoría del orden del mercado, podríamos describir ese orden como una catalaxia. Ambas expresiones son derivadas del verbo griego *katallatein (o Kattallassein)* el cual significa no solamente "intercambiar" sino también "recibir" dentro de una comunidad y "transformar un enemigo en un amigo".[22]

---

20 *James Harrington,* The Prerrogative of Popular Government *(1658) en:* The Oceana and His Other Works, *ed. J. Toland, London, 1771, p. 224.*

21 *Ahora encuentro un tanto desorientada la definición de la ciencia de la economía como* "el estudio del aprovechamiento de recursos limitados hacia el logro de fines específicos", *la cual ha sido efectivamente explicado por Lord Robbins y que defendí por mucho tiempo. Me parece adecuada a la parte preliminar de la cataláctica que consiste en el estudio de lo que a veces han sido llamadas* "economías simples" *y a las cuales también la Oeconómica de Aristóteles está exclusivamente dedicada: el estudio de la organización de un hogar o firma, a veces llamado el cálculo o la lógica pura de la escogencia. (Lo que ahora se llama economía pero que sería mejor descrita como cataláctica, Aristóteles llamaba* chrematistike *o la ciencia de la riqueza). La razón por la cual la tan aceptada definición de Robbins ahora me parece desorientada es que las finalidades que una catalaxia sirve no son conocidas en su totalidad por ninguno, esto es, no son conocidas ni por el participante individual en el proceso ni por el científico que lo estudia.*

22 *Véase H. G. Liddel and R. Scott, A.* Greek-English Lexicon, *new edition, Oxford, 1940, s. v. Katalláso.*

El propósito principal de este neologismo es poner énfasis en que una catalaxia ni puede ni debe ponerse al servicio de una jerarquía específica de fines concretos y, por consiguiente, que su funcionamiento no puede juzgarse en términos de una suma de resultados específicos. Sin embargo, todos los fines del socialismo; todos los intentos de poner en práctica la justicia **"distributiva"** o **"social"** y la totalidad de la llamada **"economía de la benevolencia"** (welfare economics) persiguen transformar el cosmos del orden espontáneo del mercado en un arreglo o taxis, o transformar la catalaxia en una economía propiamente dicha. Aparentemente, la creencia de que la catalaxia debe obligarse a que se conduzca como que si fuera una economía les parece tan obvia e incuestionable a muchos economistas que nunca ponen en duda su validez. La consideran como el indiscutible supuesto del examen racional de la deseabilidad de cualquier orden; como un supuesto sin el cual ningún juicio acerca de la conveniencia o el valor de diversas instituciones es posible.

La creencia de que la eficiencia del orden del mercado puede juzgarse solamente con base en la medida de su capacidad para lograr una jerarquía conocida de fines específicos es completamente errónea. En realidad, puesto que estos fines no son conocidos en su totalidad por ninguno, cualquier discusión que se base en ellos será necesariamente vacía. El procedimiento de descubrimiento que llamamos competencia persigue acercarse lo más posible, por cualquiera de los medios conocidos, a una meta más modesta pero que es muy importante: esto es, una situación en la cual todo lo que de hecho se produce, se produce al más bajo costo posible. Esto significa que de esa combinación específica de bienes y servicios que será producida, habrá más que lo que podría proveerse por cualquiera de los otros medios conocidos; y que, en consecuencia, el provecho que diferentes individuos derivarán de ese producto es determinado por circunstancias que nadie puede prever y es, en este sentido, accidental; cada uno recibirá por la parte que gana en el juego (el cual es en parte un juego de destreza y en parte de suerte) un equivalente real tan grande como puede ser logrado. Contemplamos que la parte que le toca a cada individuo sea parcialmente determinada por la suerte para que el total disponible sea tan grande como sea posible.

La utilización de las fuerzas ordenadoras espontáneas del mercado para lograr esta clase de situación óptima y el dejar la determinación del beneficio relativo de los diferentes individuos a lo que debe aparecer como un accidente, son inseparables. Solamente porque el mercado induce a cada individuo a utilizar conocimientos que sólo él posee, de oportunidades y posibilidades específicas para sus propósitos, puede lograrse un orden general, el cual utiliza en su totalidad el conocimiento disperso que no está al alcance de ningún individuo en forma completa. El aumento del producto total en el sentido arriba indicado y su distribución por el mercado no pueden separarse, pues es a través de la determinación de los precios de los factores de producción que el orden general del mercado llega a formarse.

Si la cuantía de los ingresos individuales no es determinada por el proceso de la formación de precios dentro de la producción total, entonces ésta no podrá aproximarse a un máximo que tenga en cuenta las preferencias individuales.

Esto no excluye, desde luego, que fuera del mercado, el gobierno pueda usar diferentes medios puestos a su alcance para dar asistencia a quienes por una u otra razón no pueden obtener un ingreso mínimo a través del mercado. La sociedad que depende del orden del mercado para el uso eficiente de sus recursos, probablemente pronto alcanzará un nivel general de riqueza que determine que este mínimo sea adecuado. Pero esto no debe lograrse manipulando el orden espontáneo, de manera que el ingreso obtenido en el mercado se ajuste a algún ideal de **"justicia distributiva"**. Tales esfuerzos reducirán el total disponible para que todos puedan participar.

VII. DEMARQUIA Y DEMOCRACIA

Infortunadamente, éste no agota los neologismos que me parece necesario emplear para evitar la confusión que domina el pensamiento político contemporáneo. Otro ejemplo de la prevaleciente confusión del lenguaje es el uso casi universal del término **"democracia"** para referirse a una clase especial de democracia, que no es una consecuencia necesaria del ideal básico que originalmente se describía por medio de ese término. En efecto, Aristóteles ponía en duda que esa forma de-

bería ser llamada "democracia".[23] El atractivo del ideal original ha sido transferido a la forma específica de democracia que ahora existe por todas partes, aunque esté lejos de ajustarse a lo que la concepción original perseguía.

Al principio, el término "democracia" significó solamente que cualquiera que fuera el poder supremo existente debería estar en manos de la mayoría del pueblo o de sus representantes. Pero nada decía acerca de los alcances de dicho poder. A menudo se ha dicho, erróneamente, que cualquier poder supremo debe ser ilimitado. De la demanda de que la opinión de la mayoría debe prevalecer no se sigue que su voluntad en asuntos específicos debe ser ilimitada. La teoría clásica de la separación de los poderes presupone que el poder "legislante" que ha de estar en manos de una asamblea de representantes ha de consistir solamente en aprobar "leyes" (las cuales se suponía que eran distinguibles de los mandatos específicos porque poseían una característica intrínseca) y que las decisiones específicas no devenían leyes (en el sentido de nomoi) simplemente porque emanaban de una asamblea "legislativa". Sin esta distinción, la idea de que la separación de los poderes involucraba la asignación de funciones específicas a diferentes organismos hubiera carecido de sentido y, de hecho, sería circular.[24]

Si la asamblea legislativa sólo puede crear nuevas leyes y no puede hacer más que crear leyes, la cuestión acerca de si una decisión específica de ese organismo es o no ley válida debe ser susceptible de ser resuelta por medio del descubrimiento de una característica reconocible de dicha decisión. Su origen por sí solo no constituye un criterio suficiente de validez.

No cabe duda de que lo que los grandes teóricos del gobierno representativo y del constitucionalismo liberal querían significar por "ley", cuando exigían la separación de los poderes, es lo que hemos llamado nomos. Que ellos arruinaron su objetivo al confiar a las mismas asambleas de representantes la tarea de crear leyes en otro sentido, es decir, en el sentido de normas de organización que determinan la estructura y el manejo del gobierno, es otra historia que aquí ya no podemos continuar. Tampoco podemos considerar la consecuencia inevitable de un arreglo institucional en el cual una asamblea legislativa que no está circunscrita a la creación de normas universales de conducta correcta es obligada por intereses organizados a poner su poder "legislante" al servicio de finalidades privadas específicas. Todo lo que aquí nos preocupa es que no es necesario que la autoridad suprema posea esta clase de poder. La limitación del poder no requiere que haya otro poder que lo limite. Si todo el poder descansa sobre la opinión, y la opinión no reconoce más poder supremo que aquel que prueba su creencia en la justicia de sus acciones por medio del acatamiento de normas universales (cuya aplicación a casos particulares no puede controlar), el poder supremo pierde su autoridad al rebasar estos límites.

Por consiguiente, no es necesario que el poder supremo sea limitado puede muy bien ser un poder que pierde el indispensable apoyo de la opinión tan pronto como profiera cualquier cosa que no tenga el carácter sustantivo de nomos en el sentido de una norma universal de conducta correcta. Así como el Papa es considerado infalible solamente *dun ex cathedra loquitur,* esto es, sólo mientras se circunscriba a proferir dogmas, y no lo es cuando toma decisiones relativas a asuntos específicos, de la misma manera una asamblea legislativa puede ser considerada suprema solamente cuando ejercita su facultad legislativa en el sentido de proferir la nomos válida. Y puede así ser limitada porque hay criterios objetivos (cualquiera que sea la dificultad de aplicarlos en casos específicos) por medio de los cuales cortes independientes e imparciales, ajenas a cualquier finalidad del gobierno, pueden decidir si lo que la asamblea legislativa resuelve tiene o no el carácter de nomos y, por consiguiente, si es o no ley obligatoria. Todo lo que se necesita es que haya una corte de justicia que pueda decir si los actos de la asamblea legislativa po-

---

23 *Aristóteles,* Política IV, *IV 4, 1,292, Loeb, ed. Recpham, Cambridge, ass, and London, 1950, p. 303;* "y parecería una crítica válida decir que tal democracia no es una constitución, ya que donde las leyes no gobiernan no hay constitución, puesto que la ley debe gobernar todas las cosas mientras que los magistrados controlan asuntos particulares, lo cual llamamos gobierno constitucional. Por consiguiente si la democracia es realmente una de las formas de constitución es evidente que una organización de esta clase en la cual todas las cosas administradas por resoluciones de la asamblea, ni siquiera es una democracia propiamente dicha, pues es imposible que una resolución de consenso mayoritario pueda ser una norma universal.

24 *Véase arriba lo que se dice bajo el título* "Nomos y Thesis" *acerca de la diferencia entre derecho público y derecho privado, y véase también, acerca de lo que sigue, el importante trabajo de M. J. C. Vile,* Constitutionalism and Separation of Powers, *Clarendon Press, Oxford, 1967.*

seen o no ciertas características formales, las cuales toda ley válida tiene que poseer. Pero no es necesario que esta corte posea poder positivo para proferir mandato alguno.

La mayoría de una asamblea representativa puede, por consiguiente, ser el poder supremo y aún así no poseer poder ilimitado. Si su poder se limita a actuar como *nomothetas* (para resucitar otro término griego que tanto atraía a los teóricos ingleses de la democracia del siglo XVII, y a John Stuart Mill)[25] o como establecedores de la nomos, sin tener poder para proferir mandatos específicos, ningún privilegio ni discriminación en favor de grupos específicos que tratara de convertir en ley tendría la fuerza de tal. Esta clase de poder simplemente no existiría porque quienquiera que ejerciera el poder supremo tendría que probar la legitimidad de sus actos por medio del acatamiento de normas universales.

Si deseamos que haya una determinación democrática no sólo de normas coercitivas que obligan al ciudadano y al gobierno sino también de normas que rijan la administración del aparato administrativo, necesitamos un organismo representantivo que haga las últimas. Pero este organismo ni es necesario que sea ni debe ser el mismo que establece la nomos.

Este organismo debe estar supeditado a la nomos establecida por otro organismo representativo, el cual determinaría los límites del poder que el primero no podría alterar. Tal organismo representativo gubernamental o directivo (pero en un sentido estricto no legislativo) se ocuparía de los asuntos de la voluntad de la mayoría (esto es del logro de un propósito concreto específico) para la consecución del cual emplearía los poderes del Gobierno. No se ocuparía de asuntos de opinión acerca de lo que es correcto o incorrecto. Estaría dedicado a la satisfacción de necesidades concretas previsibles por medio del uso de recursos separados, reservados para ese propósito.

Los padres del constitucionalismo liberal estaban en lo cierto cuando pensaron que en las asambleas supremas, preocupadas por lo que consideraban legislación propiamente dicha, esto es, con el establecimiento de la *nomos*, no tendrían cabida las coaliciones de intereses organizados que llamaban facciones y que nosotros llamamos partidos. Los partidos se ocupan de asuntos de voluntad concreta, la satisfacción del interés específico de quienes se unen para formarlos, pero la legislación propiamente dicha debe expresar opinión y por consiguiente no debe estar en manos de los representantes de intereses específicos, sino en manos de representantes de la opinión prevaleciente, quienes deben estar protegidos contra cualquier presión de intereses específicos.

Para elegir un cuerpo tal de representantes, en otros escritos he sugerido[26] un método que lo haría independiente de los partidos organizados aunque estos todavía serían necesarios para la realización democrática del gobierno propiamente dicho. El método requiere la elección de miembros por largos períodos después de los cuales no podrían ser reelectos. Para que sean representantes de la opinión prevaleciente, una distribución por edades puede ser usada: cada generación elegiría una vez en su vida, digamos al cumplir los cuarenta años, representantes que durarían quince años y a quienes después de ese tiempo se les aseguraría trabajo en calidad de jueces "laicos". La asamblea legislativa estaría entonces compuesta de hombres y mujeres de 40 y 45 años de edad, (y por tanto probablemente de una edad promedio menor que las actuales asambleas legislativas) electos por sus contemporáneos después de haber tenido la oportunidad de demostrar sus capacidades en la vida ordinaria, y a quienes al ser electos se les obligaría a abandonar sus ocupaciones privadas a cambio de una ocupación honorífica por el resto de su vida activa.

Un sistema como este, de elección por los contemporáneos (quienes generalmente son los que mejor pueden determinar la habilidad de una persona), nos acercaría más al ideal de los teóricos de la política —un senado de hombres sabios y honorables— que todos los sistemas que se han puesto en práctica. La circunscripción del poder de tal asamblea a la legislación propiamente dicha haría posible por vez primera la separación real de los poderes, la cual nunca ha existido hasta ahora, y con dicha separación haría posible un verdadero gobierno bajo la ley, un efectivo estado de derecho. La asamblea gubernamental o directiva, por otra parte, sujeta a la ley establecida por la primera y encargada de proveer servicios especiales, puede muy bien continuar siendo electa de acuerdo con la política partidista.

---

25 *Véase Phillip Hunton*, **A treatise on Monarchy**, *London, 1643, p. 5, y John Stuart Mill*, **On Liberty and Considerations of Representative Government**, *ed. R. B. McCallum, Oxford, 1946, p. 171.*

26 *Más recientemente en* **"The Constitution of a Liberal State"**, *Il Político, 1967.*

Un cambio básico como este en los arreglos constitucionales existentes presupone que por fin nos deshagamos de la ilusión de que las garantías, que con tanta dificultad se establecieron para evitar los abusos de poder del gobierno, son innecesarios una vez el poder está en manos de la mayoría del pueblo. No hay ninguna razón para esperar que un gobierno democrático omnipotente siempre servirá el interés general en vez del interés particular. Un gobierno democrático con libertad para beneficiar a grupos específicos está destinado a ser dominado por coaliciones de intereses organizados en vez de servir el interés general en el sentido clásico de "el derecho y la justicia comunes, excluyendo todos los intereses parciales o privados".

Es en verdad deplorable que el término "democracia" haya sido indisolublemente asociado a la idea del poder ilimitado de la mayoría respecto de asuntos específicos.[27] De manera que necesitamos una nueva palabra para designar el ideal que originalmente la democracia expresaba, el ideal del gobierno de la opinión popular acerca de lo que es justo y no de la voluntad popular acerca de las medidas concretas consideradas deseables por la coalición de intereses organizados que gobernaba en ese momento. Si la democracia y el gobierno limitado han llegado a ser conceptos irreconciliables, necesitamos encontrar una nueva palabra para designar lo que antes puede haber sido llamado democracia limitada. Deseamos que la opinión del *demos* sea la autoridad suprema pero no que el poder bruto de la mayoría, su Kratos, abuse arbitrariamente de los individuos. La mayoría debería entonces gobernar (archein) por medio de "leyes establecidas, promulgadas y conocidas por el pueblo y no por medio de decretos extemporáneos.[28] Podríamos describir tal orden político asociando demos con archein y llamar demarquía a ese gobierno limitado en el cual la opinión, pero no la voluntad específica del pueblo, es la autoridad suprema. El esquema arriba considerado tenía como propósito sugerir una forma posible de lograr la demarquía.

Si se insiste en que la democracia debe ser un gobierno ilimitado, yo en realidad no creo en la democracia; pero soy y seré un demarquista profundamente convencido en el sentido apuntado. Si podemos por medio del cambio de nombre liberarnos de los errores que infortunadamente han sido asociados con el concepto de democracia, tal vez podamos evitar los peligros que han rodeado a la democracia desde el principio y que a menudo han conducido a su destrucción. Es el problema que surgió en el memorable episodio que nos cuenta Jenofonte, cuando la asamblea Ateniense quería disponer el castigo de los individuos específicos y "la mayoría de ellos gritaban que era monstruoso que no se permitiera al pueblo hacer lo que deseaba . . . Entonces los Prytanes, asustados, estuvieron de acuerdo en hacer la consulta —todos menos Sócrates, el hijo de Sofronikus, quien dijo que en ninguna circunstancia actuaría él en forma contraria a la ley".[29]

---

27 *Véase R. Wollheim,* "A paradox in the Theory of Democracy" *en P. Laslett and W. G. Runciman (eds.)* Philosophy, Politics and Society, *second, series, London 1962, p. 72:* "el concepto moderno de la democracia es el de una forma de gobierno que no establece restricciones al organismo gobernante".

28 *John Locke,* Second Treatise on Government, *sect. 131, ed. P. Laslett, Cambridge, 1960, p. 371.*

29 *Jenofonte Hellenica, I, VII, 15, Loeb ed., por C. L. Bownson, Cambridge, Mass., y Londres, 1918, p. 73.*

LOS FUNDAMENTOS DE LA MORAL

HENRY HAZLITT
(1894 -)

CAPITULO XVIII

EL PROBLEMA DEL VALOR

1. EL valor del valor.

En su libro **Ends and Means** (1937) y en algunos de sus ensayos, Aldous Huxley se muestra muy preocupado por lo que pensó era el veredicto de la "ciencia" sobre la existencia del "valor". La "ciencia", pensó, negaba "valor" y "significado" al universo; y, sin embargo, la "ciencia" debía estar equivocada: la vida, afirma, tiene "valor" y "significado".

Huxley tenía toda la razón al declarar que la vida tiene valor y significado pero se equivocaba cuando suponía que la ciencia había proclamado la ausencia de tal valor y significado. Solamente las malas premisas metafísicas del materialismo y del panfisicalismo procedieron así.

Pensar que la ciencia niega el valor no es sino una confusión de ideas. Las ciencias físicas hacen abstracción del valor simplemente porque **ése no es el problema que les interesa.** Toda ciencia se limita a tomar de una situación total o de una infinidad de datos aquellos datos o aspectos determinados que le conciernen. Esta abstracción no constituye sino un mecanismo metodológico, una simplificación necesaria. Para la física, la química, la astronomía, la meteorología, la matemática, etcétera, las valoraciones humanas, las esperanzas y los temores humanos, están fuera de lugar. Pero cuando nuestra materia de estudio son los valores humanos, el asunto cambia. Y, en todas las "ciencias humanas", en la "praxeología", en las "ciencias de la conducta humana",[1] las valoraciones humanas —actos, decisiones, elecciones, preferencias, fines y medios del hombre— constituyen precisamente la materia de estudio.

Pero hay todavía otra posible razón para la confusión. A partir de Max Weber[2] ha sido máxima establecida que aun las ciencias sociales deben ser "**wertfrei**", es decir, libres de juicios de valor. Pero esto significa que ningún autor sobre estos temas tiene derecho a imponer o poner, siquiera de contrabando, **sus propias valoraciones.** Si es, por ejemplo, un economista debe tomar, como dato último, las valuaciones que encuentra en el mercado; ese será su dato "**dado**". Estudiará cómo se forman los precios y valores del mercado. Estudiará las consecuencias de determinados actos y políticas. Pero no tendrá en cuenta los fines de las personas y averiguará solamente si los medios son apropiados para procurar alcanzarlos. **Como** economista no elogiará ni condenará sus fines ni procurará sustituir la escala de valores que ellos tengan por la propia.[3]

Pero cuando llegamos a los valores estéticos o morales, el asunto es mucho más complicado. Pareciera que la función del filósofo de la

---

1 *Cf. Ludwing von Mises,* **Human Action** (1949), **The Ultimate Foundations of Economic Science** *(1962), etc.*

2 *No fue el primero pero fue el exponente más influyente de esta idea.*

3 *Lo mismo que, por ejemplo, J. K. Galbraith en* **The Affluent Society** *y una cantidad de autores utópicos y socialistas.*

moral consiste precisamente en evaluar los juicios y valores morales. Y es que la ética parece ser, no solamente un estudio acerca de cómo la gente valora actos, medios y fines, sino un estudio acerca de cómo **debiera** evaluar actos, medios y fines. Quizá sea verdad que no existen dudas en lo que respecta a los fines **últimos**. Pero esto no quiere decir que no las haya con referencia a cuáles **son** los fines "**últimos**" y cuáles son simplemente medios o fines intermedios y en qué medida estos medios o fines intermedios son eficaces para alcanzar los fines últimos.

Dicho de otra manera: a la economía le interesan las evaluaciones que la gente hace realmente; a la ética le importan las evaluaciones que **haría si siempre tuviera benevolencia,** previsión y sabiduría. Constituye una función del filósofo de la moral el determinar cuáles serían algunas de estas evaluaciones.

Pero, sea como fuere, no tenemos por qué sentir duda alguna acerca del valor mismo. Por definición los valores son las **únicas** cosas que **¡valen!** No tenemos por qué pedir disculpas por ellos ni hacer esfuerzo alguno para "**justificarlos**". A la ciencia le corresponde descubrir la verdad objetiva sobre el universo o un determinado aspecto de él. Pero las ciencias solamente existen porque los hombres ya han decidido que **vale la pena** descubrir esa verdad objetiva. Los hombres han descubierto que es **importante** —es decir, **valioso**— descubrir la verdad objetiva. Es por ello que piensan que es importante que la ciencia, incluso las ciencias del comportamiento humano, esté "**libre de valores**". Insisten en la ciencia libre de valores porque piensan que es más valiosa que aquel estudio en el cual el autor ha insinuado sus propios prejuicios y juicios de valor personales. Y, si bien los hombres están siempre en la búsqueda de datos o verdades **objetivos**, están siempre decidiendo **cuáles** hechos o proposiciones **vale la pena** hallar o probar y **qué** conocimiento objetivo, tomando de todo el infinito conocimiento posible, servirá mejor para el logro de un propósito humano.

Santayana expresa el punto con gran elocuencia:

Los filósofos se mostrarían muy decorteses con la valoración si procuraran justificarla. Son todos los demás actos los que necesitan justificación por medio de aquella. El bien nos saluda inicialmente en toda experiencia y en todo objeto. Retírese de una cosa su cuota de excelencia y se la habrá transformado en algo completamente, insignificante, sin importancia para el discurso humano y hasta indigna de consideración teórica. El valor es el principio de la perspectiva científica en no menor medida que el bien lo es en la vida. El tema que más concierne al hombre es la jerarquía de los bienes, la arquitectura de los valores. La sabiduría, en el tiempo y en la autoridad, es la primera filosofía; y recolectar datos o hacer casuística sería vano si no agregara dignidad a la mente, a menos que la mente poseyera una clara humanidad y pudiera discernir cuáles datos y qué lógica son buenos y cuáles no.

Los hechos continuarían siendo hechos y las verdades, verdades ya que, claro está, los valores que surgen de las almas animales y sus afectos, no pueden crear, en absoluto, el universo que esos animales habitan. Pero tanto hechos cuanto verdades serían triviales, incapaces de despertar ningún dolor, ningún interés, ningún entusiasmo. Los primeros filósofos fueron, pues, sabios. Fueron estadistas y poetas que conocían el mundo y echaron una mirada especulativa a los cielos para comprender mejor las condiciones y límites de la felicidad humana. Antes de ellos la sabiduría también había hablado bajo la forma de proverbios. **Es mejor**, comenzaban todos los adagios: **Es mejor esto que aquello.** Imágenes o símbolos, acontecimientos míticos o vulgares proporcionaban, naturalmente, los temas y provocaciones para estos juicios; pero el residuo de toda observación era una estimación determinada de las cosas, una dirección elegida en el pensamiento y en la vida porque era mejor. Esa era, en el principio, la filosofía y esa continúa siendo la filosofía.[4]

En resumen, para los seres humanos el valor no solamente "**existe**" sino que tiene una importancia suprema. El valor es el patrón mismo por el cual juzgamos la importancia. Todos los hombres actúan. Todos los hombres procuran sustituir un estado de cosas menos satisfactorio por uno más satisfactorio. Todos los hombres luchan por alcanzar fines determinados. Todos desean elegir los medios más eficaces y apropiados para consegir sus fines. Es por esta razón que necesitan el conocimiento —conocimiento de la verdad real, conocimiento de causas y efectos físicos, conocimiento cientí-

4 *George Santayana,* Reason in Science, *Vol. V, en* The Life of Reason *(Nueva York; Charles Scribner's Sons, 1905), pp. 216-217.*

fico. Todo ese conocimiento les ayuda a elegir el medio más eficaz y apropiado para alcanzar sus fines. La ciencia, el conocimiento, la razón, la lógica, son medios para el logro de fines. El valor de la ciencia es primordialmente instrumental (aun cuando el conocimiento y su búsqueda también tengan un valor "intrínseco", es decir, por sí mismos). Pero el hombre no necesita justificar sus fines últimos por medio de la ciencia; la búsqueda del conocimiento científico se justifica, en gran medida, como medio para la búsqueda de fines que la superan. La ciencia necesita de la justificación de los valores pero los valores no necesitan que los justifique la ciencia.

De todos modos no es la ciencia la que niega el valor. Sólo una teoría metafísica arbitraria e imposible de probar, una filosofía el materialismo, panfisicalismo o positivismo lógico, intenta negar el valor.[5]

2. Subjetivismo versus objetivismo.

Llegamos ahora a un problema que ha sido objeto inmemorial de perplejidad y división en el campo de la ética. El valor, ¿es "subjetivo" u "objetivo"? Este problema ha sido planteado más a menudo de una manera ligeramente diferente: La ética (o reglas éticas), ¿son "subjetivas" u "objetivas"?

Si esta disputa ha continuado siendo tan persistente ello se debe, en mi opinión, en parte a que se han simplificado exageradamente las respuestas y en parte a que se han formulado mal las preguntas (o, lo que equivale casi a lo mismo, a que se ha empleado un vocabulario equivocado).

Toda evaluación es, en su origen, necesariamente subjetiva. El valor, como la belleza, está en los ojos del contemplador. Toda evaluación implica un evaluador. La evaluación es la expresión de una relación entre el evaluador y la cosa evaluada. Esta relación depende de las necesidades, apetencias, deseos y preferencias de quien evalúa así como de su juicio, si es que lo tiene, acerca de la medida en que el objeto evaluado le ayudará a realizar sus deseos.

Los objetos o las actividades pueden ser evaluados como medios, como fines subordinados o como fines últimos. Los autores de ética dicen que aquellas actividades o estados que se valoran "puramente por sí mismos" tienen un valor "intrínseco". Si bien esa palabra es muy usada por los autores de ética, ella resulta molesta para quien se haya formado en el campo de la economía. Si se la aplica a un objeto, significa que el valor está en el objeto mismo y no en la mente de quien evalúa o en una relación entre éste y el objeto. Resulta difícil, sin embargo, encontrar un vocablo satisfactorio para substituir el utilizado y la diferencia que describe. Se dice, en cambio, que los objetos y las actividades que se valoran solamente como medios para fines tienen un valor instrumental o derivado. Pero hay muchas cosas —mantener las promesas, decir la verdad, la libertad, la justicia, la cooperación— que tienen valor "instrumental" y valor "intrínseco".

La diferencia entre los dos tipos de valores éticos es análoga a la distinción que se establece en economía entre el valor de los bienes de consumo y el valor de los bienes de producción o de capital. El valor de los bienes de capital deriva, en última instancia, del de los bienes de consumo que contribuyen a producir. Sin embargo, los bienes de capital tienen el mismo valor de intercambio, el mismo valor de mercado, que los bienes de consumo. Una casa, una vivienda es un bien de consumo: se la desea por ella misma, porque satisface una necesidad indirecta y produce una satisfacción directa. Una fábrica es un bien de producción: su valor es derivado, surge del valor de los bienes de consumo que ayuda a producir y, en consecuencia de ello, por la ganancia monetaria que da a su propietario. Pero, aun cuando el valor de la vivienda pueda ser "final" e "intrínseco" y el de la fábrica, indirecto, instrumental y derivado, la fábrica tiene tanto como la casa un valor en el mercado y se le puede vender quizás a un precio mucho más elevado. Un valor final e "intrínseco", tanto en el campo ético cuanto en el económico, no es, en resumen, necesariamente más alto o mayor que un valor derivado o instrumental. Y son muchas las cosas que, en uno y otro terreno, pueden tener ambas clases de valor.[6]

Pero volvamos al problema de la subjetividad y objetividad del valor. Toda evaluación, repetimos, es originalmente subjetiva. Pero aquí aparece un problema serio. Mis (subjetivos) opiniones,

---

5 *Cf. Ludwig von Mises,* **The Ultimate Foundation of Economic Science.** *(Princeton, N.J.: Van Nostrand, 1962).*

6 *Por ej., en el terreno económico, el automóvil que un vendedor emplea tanto para visitar a sus clientes como para sus paseos en los días libres*

estimaciones, evaluaciones y propósitos son **objetivos** para **usted**. Y **sus** (subjetivos) evaluaciones y propósitos son **objetivos** para **mí**. Es decir, para mí sus evaluaciones son hechos externos que debo considerar (como, por ej., si trato de venderle algo o de comprarle algo) de la misma manera que debo considerar cualquier otro hecho "**objetivo**". Y **mis** evaluaciones son hechos "**objetivos**" que usted debe tener en cuenta lo mismo que tiene en cuenta cualquier otro hecho objetivo.

Y, de la misma manera como usted y yo debemos considerar como hechos objetivos las evaluaciones y actitudes del otro, cada uno de nosotros debe tratar, como hechos objetivos, las evaluaciones y actitudes de todos los demás, o de la "**sociedad**" en su totalidad. Los precios del mercado resultan de las distintas evaluaciones de los individuos. Ellos surgen de la combinación de las distintas evaluaciones individuales. A su vez, nuestras evaluaciones individuales se formaron "**socialmente**". Y el precio del mercado es, para cada uno de nosotros, un dato objetivo que deberá utilizar como guía para sus actos. Si el precio de una casa que a usted le encantaría poseer es U$S25.000.–, ese es el hecho "**objetivo**" inflexible que debe tener en cuenta (aun cuando este precio del mercado pueda provenir de las evaluaciones subjetivas de otras personas). Si usted no tiene ni puede conseguir los U$S25.000–. o si usted (subjetivamente) no valora la casa más de lo que valora (subjetivamente) los U$S25.000.–, no podrá o no estará dispuesto a comprarla.

Y, de la misma manera, cuando el ama de casa va a la feria a hacer sus compras, se encuentra frente a una enorme cantidad de precios "**objetivos**" (para ella) de distintos alimentos, diferentes calidades y diferentes marcas, acerca de los cuales debe tomar decisiones subjetivas de comprar o no comprar. Pero su propia decisión subjetiva de ayer (al producir actos objetivos) ayudó a formar los precios objetivos de hoy, de la misma manera que sus decisiones subjetivas de hoy contribuiran a formar los precios objetivos de mañana.

Hasta ahora nos hemos limitado a tomar ejemplos del campo económico. Pero lo que es verdad de los precios de mercado y de los valores económicos, también lo es, aunque de manera menos precisa, de los valores estéticos, culturales y morales. Dentro del amplio espectro de su vida, pensamiento y actividades, el hombre se encuentra frente a un conjunto de valores **sociales** infinitamente complejo. En última instancia estas son, claro está, las valoraciones efectuadas por otras personas; pero las relaciones y causalidades mutuas son complejas. Así como, en el terreno económico las evaluaciones infinitamente diversas de los demás, no dan como resultado un infinito número de precios de mercado sino que en un determinado momento y lugar, sólo hay uno para un artículo (homogéneo) determinado, precio que resulta de las evaluaciones individuales, también en los campos políticos, estético, cultural y moral nos encontramos frente a evaluaciones **combinadas** de ese tipo, parecen tener una vida y existencia propias y mantenerse aparte de las valoraciones de un determinado sujeto. Hablamos así, y pareciera correcto hacerlo, de la fama de Beethoven, Miguel Angel o Shakespeare; de el sentir de la comunidad, de la opinión **pública**, de **la** tradición moral, o de el código vigente.

Y esto significa sin duda algo más y a veces difiere de un simple "**término medio**" **de la opinión** y evaluación de todos. Cada uno de nosotros crece individualmente en un mundo dentro del cual existen estas valoraciones **sociales**, en el que hay un código moral **social** que, lo mismo que el lenguaje, tenía una existencia anterior a la de cualquiera de los individuos que hoy viven y que parece haber determinado sus pensamientos y opiniones y no, por el contrario, haber sido determinado por los pensamientos y opiniones de esos individuos.

De esta manera el valor, individual y **subjetivo** en su origen, se transforma en social y, en este sentido, es **objetivo**. Esto es verdad tanto de los valores económicos cuanto de los morales. La fuerza calorífica objetiva del carbón, por ejemplo, determina su valor "**objetivo**" en el mercado. Y las reglas éticas, claro está, son objetivas en el sentido de que pueden ser aceptadas y seguidas por todos. No podemos tener una ética para un hombre solo que no sea también la ética de otras personas. Las reglas éticas exigen la aceptación y conformidad **generales**. Si así no fuera se produciría una completa confusión, desorden y anarquía ética. Es decir, pues, que los valores morales son subjetivos desde un punto de vista y objetivos desde otro.

3. La mentalidad social.

No hay nada inexplicable ni misterioso en todo esto. Todos los procesos mentales están en las mentes de los individuos. No hay ninguna "supra-alma" que trascienda las mentes individuales. No hay ninguna "**conciencia**" **social ubicada** afuera y por encima de la conciencia de los individuos.

Pero los valores morales sociales son el producto de la interacción entre muchas mentes —entre las que se incluyen las de nuestros antecesores desaparecidos hace muchísimo tiempo. El individuo nace en un mundo en el cual ya existe una ley moral que parece encontrarse por encima de él, exigiéndole el sacrificio de muchos de sus impulsos y deseos inmediatos. Existe, en resumen, un campo de objetividad social que parece estar por encima de la propia voluntad y propósitos del individuo.

Esta "mentalidad social" se explica completamente cuando se tiene en cuenta todos los individuos (pasados tanto como presentes). Pero no se le puede explicar si se consideran separadamente estos individuos. Es imposible explicar completa o primordialmente a un individuo hasta tanto no se han analizado sus relaciones con el resto de la sociedad. Los individuos se dan en sociedad pero la sociedad es algo más que la simple suma de los individuos. La sociedad es también sus interrelaciones e interinfluencias. Las mentes de los hombres funcionan juntas, en una unidad cooperativa. La moral es el producto de una sociedad cooperante, es el producto de la interrelación de muchas mentalidades.

El ya desaparecido Benjamin Anderson explica de manera brillante la manera como esto se produce tanto en el terreno económico cuanto en el moral:

> *El valor moral no es algo intrínseco de los bienes, algo independiente de las mentalidades humanas. Pero es un hecho que, en gran medida, es independiente de la mente de cualquier hombre determinado. Para una persona determinada en el mercado, el valor económico de un bien es un hecho tan externo, tan objetivo, tan opaco e inflexible como el peso del objeto o la ley contra el asesinato. Existen valores individuales, utilidades marginales de bienes que pueden diferir en magnitud y calidad de un hombre a otro pero, más allá y por encima de ellos, parcialmente influenciadas por ellos, hay un valor social para cada artículo, que ejerce mayor influencia sobre ellos que ellos sobre él y es el producto de una compleja psicología social e incluye los valores individuales pero comprende, además, muchas otras cosas.*
>
> *Nuestra teoría coloca el derecho, los valores morales y los valores económicos dentro de la misma clase genérica, especies género, valor social . . . Se trata de la fuerzas sociales que, en un esquema social, gobiernan los actos de los hombres.*
>
> *No estaría mal que indicáramos diferencias preliminares que distinguen estos valores entre sí. Los valores legales son valores sociales que, si es necesario, se harán cumplir por medio de la fuerza física organizada del grupo, a través del gobierno. Los valores morales son valores sociales que el grupo hace cumplir por medio de la aprobación o desaprobación, dando la espalda condenando al ostracismo o confiriendo honores y elogios. Los valores económicos son valores que el grupo hace cumplir bajo un sistema de libre empresa por medio de ganancias y pérdidas, de riqueza o bancarrota.*[7]

De todas las contenidas en la cita precedente, la única afirmación que podría cuestionar seriamente es la que sostiene que el calor social ejerce mayor influencia en los valores individuales que éstos en aquél. Pero estaría ciertamente de acuerdo con que el valor social es más que un simple término medio o combinación y más que la simple resultante de valores individuales.

Espero que el lector me perdone si subrayo una vez más la compleja relación existente entre "individuo" y "sociedad". La sociedad no es una simple suma de individuos. Sus interrelaciones en sociedad hace que los individuos sean completamente diferentes de lo que serían si vivieran aislados. El bronce no es simplemente cobre y cinc; es una tercera cosa. Nos sería muy difícil imaginar cómo sería un individuo si hubiera vivido completamente aislado desde su nacimiento (supuesto que hubiera podido llegar a sobrevivir). Si careciéramos de toda esperiencia del hidrógeno y el oxígeno en su estado puro, jamás

---

7 The Value of Money *(Nueva York: Macmillan, 1917, 1936), PP. 25-26. Los dos párrafos que preceden la cita son también, en general, un resumen de la misma fuente. Ver también, y del mismo autor,* Social Value *(Boston: Hougton Mifflin, 1911). Si bien debo personalmente agradecer principal mente el concepto de* "valor social" *tal como aparece en la obra de Anderson, él, a su vez, reconoce haberlo tomado en buena medida de C. H. Cooley y de John Bates Clark.*

podríamos deducir sus naturalezas observando el agua. Tenemos la esperanza de poder resolver muchos problemas sociales, no observándolos exclusivamente en su aspecto "individualista" o "colectivo" sino estudiándolos desde ambos puntos de vista alternativamente.

La completa interacción mutua entre el individuo y la sociedad ofrece un ejemplo potable en el lenguaje. El lenguaje es un producto social. No se trata de un don del cielo. No apareció de golpe en una Torre de Babel. Todas sus palabras, estructura y significado fueron el aporte de individuos —aun cuando, proporcionalmente, en pequeña medida, de individuos de la generación actual. Cada uno de quienes vivimos hoy, creció "dentro" de un lenguaje ya existente y en funcionamiento. Ese lenguaje ha dado forma a los conceptos y valores de cada individuo. Sin él, la persona difícilmente podría pensar y razonar. Pensamos con palabras y frases— con palabras y oraciones estructuradas según una herencia recibida, que nos es dada socialmente. Mejoramos y desarrollamos nuestro pensamiento por medio del intercambio mutuo, oyendo palabras y frases, leyendo las palabras y frases que otros escriben. El lenguaje no solamente nos permite pensar de la manera como lo hacemos, con los conceptos que sus palabras y frases corporizan o sugieren, sino que casi nos obliga a hacerlo así. El individuo depende casi completamente del lenguaje.

Y, sin embargo, el lenguaje es —en última instancia— el producto de la interrelación y la "interinfluencia" de mentalidades humanas. Diríamos la verdad si afirmáramos que el lenguaje ha ejercido mayor influencia en cualquier individuo determinado que cualquier individuo determinado en el lenguaje. Hasta diríamos la verdad si afirmáramos que el lenguaje ha ejercido mayor influencia en la generación actual que ésta en aquél. Pero no sería válido afirmar que el lenguaje ha ejercido mayor influencia en **todos** los individuos, pasados y presentes, que éstos en el lenguaje. Y es que ellos son quienes lo crearon.

Esto se aplica, asimismo, cuando nos referimos a la tradición moral y los valores morales. La tradición moral dentro de la cual crecemos ejerce una influencia tan poderosa que mucha gente la acepta como "objetiva". Y es, en realidad, objetiva para cualquier individuo determinado aun cuando, sea subjetiva en cuanto a que, originalmente, surgió y se formó por la interrelación de las mentes humanas. Los juicios morales tienen la fuerza de una obligatoriedad objetiva para el individuo. Y las reglas morales son objetivas, no solamente en cuanto a que exigen actos objetivos sino también en cuanto a que exigen la adhesión objetiva de todos.

4. Lo solipsístico y lo compartido

En resumen: hay un elemento de verdad en ambos lados de la controversia subjetivista objetivista —y también un elemento de error en ambas partes. Los subjetivistas tienen razón cuando sostienen que todo juicio moral es en cierto sentido, subjetivo. Pero se equivocan cuando, por ejemplo, de ello infieren con desprecio, que los juicios morales son "meramente" subjetivos. Y es que existe una profunda diferencia entre un juicio subjetivo, y ningún juicio puede no serlo, y un juicio solitario o solipsístico limitado a un único individuo. Este último puede no ser sino la alucinación pasajera de una mente desequilibrada. Pero un juicio subjetivo puede ser socialmente compartido; puede tratarse de un juicio que, bajo formas ligeramente diferentes, sea aceptado por la mayoría de una comunidad y hasta de manera general y casi universal.

Los objetivistas tienen razón, por su parte, cuando subrayan que todos los actos humanos tienen consecuencias objetivas. Pero se equivocan cuando afirman que estas consecuencias son objetivamente "buenas" o "malas". Sólo pueden ser buenas o malas en la opinión de alguien.

La controversia entre objetivistas y subjetivistas puede revestir otra forma. Hay "objetivistas", como Kant, para quienes la moral es un asunto de obligación categórica, independiente de la voluntad humana, independiente de las consecuencias, inherente a la naturaleza de las cosas. Y hay "subjetivistas" para quienes la moral no es sino la opinión arbitraria, emoción o aprobación de un determinado individuo y que ni obliga necesariamente ni es necesariamente válida para los demás. Ya hemos examinado, en substancia, estos dos enfoques. Ninguno de los dos soporta el análisis.

En resumen: los valores morales del individuo son necesariamente subjetivos, sea cual fuere la manera como los adquirió. Los valores morales de los demás son, para él, necesariamente hechos objetivos a los cuales se debe adaptar o con los cuales debe entenderse. Y existe un cuerpo de valores morales sociales o valores morales acep-

tados y compartidos por la mayor parte de los miembros de la comunidad (y existentes aun antes de quienes hoy viven) que para cada integrante de la comunidad son un hecho objetivo que ejerce una enorme influencia en su pensamiento y conducta y que él, por su parte, puede utilizar para influir en el pensamiento y conducta de los demás. Y finalmente, las reglas morales exigen la adhesión objetiva de todos.

Quizá este tema resulte confuso debido a una deficiencia en los conceptos y vocabulario tradicionales. Los moralistas y los científicos han dado por sentado que todo lo que no es objetivo debe ser subjetivo y viceversa. Pero, ¿acaso esto no sería equivalente a afirmar que todo lo que no sea día debe ser noche y todo lo que no sea negro debe ser blanco? Así como existe una zona crepuscular entre el día y la noche (que no puede considerarse una u otra a menos que así se lo resuelva de manera arbitraria) y así como existe un número infinito de colores y tonos entre el blanco y el negro, ¿no es posible hablar de una zona crepuscular y hasta de una tercera categoría entre lo objetivo y lo subjetivo?

Los conductistas y los positivistas lógicos menosprecian o niegan totalmente lo subjetivo y procuran resolver todo en lo objetivo —o, por lo menos, piensan que ocuparse de algo que no sea lo objetivo es perder el tiempo. Por otra parte, en la filosofía idealista de Berkeley y otros, lo objetivo se ve totalmente absorbido por lo subjetivo. Aun los científicos modernos reconocen que lo "objetivo" sólo puede conocerse (o ser inferido) a partir de los sentidos subjetivos y una de nuestras más eminentes autoridades en materia de método científico habla de "verificación" o "falsificación" por medio de los experimentos de laboratorio considerándolas verificación "inter-subjetiva".[8]

5. La multifacética naturaleza del valor.

Pienso que las dificultades en que, al parecer, nos encontramos son el resultado de un analisis defectuoso. Casi todas las consideraciones filosóficas efectuadas hasta aquí parecen partir de la base de que todo lo que no es "objetivo" debe ser "subjetivo" y viceversa y que estas categorías son exhaustivas y mutuamente excluyentes.

Pero, ¿es necesario que los valores sean "objetivos" o "subjetivos"? Con otras palabras, ¿es necesario que el valor esté "en el objeto" o "en el sujeto"? Stephen Toulmin nota con agudeza que esta premisa puede simplemente significar el "uso figurado" de la palabra "en" y que quizá esto no sea otra cosa que una "metáfora espacial", valiosa como tal pero que no debe tomarse "demasiado literalmente".[9]

Existe una tercera posibilidad: que el valor se refiera a una relación entre un "objeto" y un "sujeto". Pienso que éste es el enfoque, no solamente de un filósofo de la moral como R.B. Perry[10] sino también de los economistas modernos. Los economistas dividen tradicionalmente el valor en "valor de uso" y "valor de cambio". La escuela austríaca establece la distinción entre "valor de uso subjetivo" y "valor de cambio objetivo". Si bien como subraya Böhm-Bawerk[11], esta correspondencia no siempre se produce, el valor económico refleja una relación entre ciertas cualidades objetivas de un objeto y necesidades humanas. Si el carbón y las manzanas tienen valor "subjetivo" ello se debe, en el caso del carbón, a su cualidad objetiva de producir calor y, en el de las manzanas, a la cualidad objetiva de ser comestibles y alimenticias.

En resumen, debido a que el valor surge de relaciones, los valores pueden ser objetivos o subjetivos, individuales o sociales, según el punto de vista desde el cual se los considera. Esto no significa contradicción alguna, como no la habría si dijéramos que un mismo objeto puede estar a la izquierda o a la derecha, arriba o abajo según sea la posición del observador.

Y en este punto se reconcilian el objetivismo y el subjetivismo, no sólo en lo que concierne a los valores económicos, sino también en lo que hace a los valores y principios morales. Los valores morales son subjetivos desde un punto

----

8. *Karl R. Popper,* The Logic of Scientific Discovery *(Londres, Hutchinson, 1959), varias partes.*
9. The Place of Reasin in Ethics *(Cambridge University Press, 1950), pp. 115 y 117.*
10. *Cf.* General Theory of Value *(Longmans, Green, 1926; Harvard University Press, 1950), obra en la cual Perry se refiere al valor como a un* "predicado relacional": "De este modo, nos hemos vistos conducidos a definir el valor como la relación peculiar entre cualquier interés y su objeto; o como aquel carácter especial de un objeto que consiste en el hecho de que existe un interés por él", *Sec. 52.*
11. *Cf. Eugen con Böhn-Bawerk,* Capital and Interest *(South Holland, Ill.: Libertarian Press, 1959), Vol. II,* Positive Theory of Capital, *pp. 159-160.*

de mira y objetivos desde otro. La ética es válida para todos, para todas las edades y para todos los pueblos, aunque más no sea (como dice Hume) por "la absoluta necesidad de estos principios para que pueda existir la sociedad".[12]

Pero el lector debe recordar siempre que, cuando decimos que un valor es "objetivo", estamos empleando ese predicado con un sentido especial. Queremos decir que una evaluación no es necesariamente peculiar de un individuo sino que puede ser compartida por otros —y hasta por toda una sociedad. Pero un valor "objetivo" en este sentido no es una propiedad física. El valor no es, en realidad, una propiedad del objeto. Los valores tampoco son propiedades buenas o malas de objetos o actos. Son, en cambio. predicados que indican relaciones. Expresan valoraciones de la misma manera que lo hacen las palabras valioso y sin valor. Expresan una relación entre quien evalúa y la cosa evaluada. Si quien evaluá es un individuo, expresan un valor "subjetivo". Si quien evalúa es, por implicancia, la sociedad en su conjunto, expresan un valor "objetivo". La idea tácita de que bueno se refiere a una propiedad de las cosas o de que justo se refiere a una propiedad de los actos —es decir, la incapacidad para reconocer que estas palabras se limitan a expresar evaluaciones— constituye el error fundamental de G. E. Moore y el de Bertrand Russell de los primeros tiempos. Los filósofos de la moral han dedicado medio siglo a salir trabajosamente de esta falacia.

6. ¿Es posible medir el valor?

Llegamos ahora al último de los grandes problemas del valor dentro de la ética. Cada uno de nosotros trata constantemente de lograr lo que considera un estado de cosas más satisfactorio (o un estado de cosas menos insatisfactorio). esta es otra manera de decir que cada uno de nosotros busca maximizar sus satisfacciones. Y, a su vez, ésta es otra manera de decir que cada uno de nosotros está constantemente tratando de sacarle a la vida el máximo de valor.

Ahora bien, las palabras "máximo" o "maximizar" significan que los valores o satisfacciones pueden aumentarse o agregarse para constituir una suma —en otros términos, que los valores o satisfacciones pueden medirse, pueden cuantificarse. Y, en cierto sentido, eso es verdad. Pero debemos tener cuidado de recordar que sólo podemos hablar legítimamente de sumar, medir o cuantificar valores o satisfacciones en un sentido especial y limitado.

Quizá contribuyamos a aclarar el punto si primero nos limitamos a considerar los valores económicos, más susceptibles, al parecer, de ser medidos. El valor económico es una cualidad que nosotros adjudicamos a artículos y servicios. Es subjetivo. Pero en los momentos que nos dedicamos a la filosofía, es fácil que lo consideremos como una cualidad propia de los artículos y servicios mismos. Desde este punto de vista, pertenecería a aquella clase de cualidades que pueden ser mayores o menores y pueden ascender o descender dentro de una escala sin dejar, por ello, de ser la misma cualidad —como ocurre con el calor, el peso o la longitud.[13] Tales cualidades podrían medirse y cuantificarse.

Y es probable que la mayoría de los economistas de hoy continúen creyendo, lo mismo que el hombre de la calle, que los valores económicos se "miden" por medio de los precios monetarios. Pero esto es un error. Los valores económicos —o, por lo menos, los valores del mercado— se expresan en dinero; pero esto no significa que se midan por medio de él. Y es que hasta el valor de la unidad monetaria puede cambiar de un día para otro. Una medida de peso o longitud, como el kilo o el metro, es siempre objetivamente la misma;[14] pero el valor de la unidad monetaria puede variar constantemente. Y ni siquiera es posible decir, en términos absolutos, en qué medida varió. Sólo podemos "medir" el valor de la moneda misma por su "poder adquisitivo": equivale al "nivel" de precios. Pero lo que estamos "midiendo" no es sino una relación de intercambio. Y cualquier modificación en esa relación —como, por ej., un cambio en el precio del dinero— puede ser el resultado de un cambio en el valor de mercado de un artículo o de un cambio en el valor de mercado de la unidad monetaria o de ambos. Y si bien podemos tratar de adivinar, jamás podremos saber cuál valor cambió o si fueron los dos ni precisamente cuánto cambió cada uno de ellos.

---

12 *David Hume,* Natural History of Religión, *1755, Sec. xiii.*

13. *Cf. Benjamín M. Anderson, Jr.,* The Value of Money *(1917, 1936), p. 5.*

14 *De todos modos, lo es con fines prácticos y de física* "molar", *aunque puede no ser verdad para la física atómica o microscópica.*

Más todavía, nunca podemos medir con precisión cómo un determinado individuo (aunque se trate de nosotros mismos) valora un objeto en términos de dinero. Cuando un hombre compra algo, ello significa que valora ese objeto más que el dinero que paga por él. Cuando se niega a comprar algo, ello significa que valora el dinero que se le pide más que el objeto.[15]

Aun cuando estemos hablando de valores de cambio o de las valoraciones relativas de un individuo , jamás podremos conocerlos, en realidad, más que de manera aproximada. Podemos saber cuándo una persona valora la suma de dinero A menos que el artículo B; ello ocurre cuando paga esa cantidad por el artículo. Podemos saber cuándo una persona valora la suma de dinero A más que el artículo B; ello ocurre cuando se niega a pagar esa cantidad por el artículo. Si un hombre se rehusa a recibir U$S 475.– por un cuadro pero acepta U$S 500.– sabemos que valora el cuadro (o lo valoraba en ese momento) en una cantidad que oscila entre los 475.– y los 500.– dólares. Pero no sabemos exactamente cuál es esa cantidad. El hombre nunca valora en el precio exacto que acepta; valora en menos: de lo contrario no hubiera vendido. (Puede ocurrir, claro está, que crea que el valor "real" del cuadro es mucho mayor que la cantidad que se ve "obligado" a aceptar; pero esto no cambia el hecho de que, en el momento de la venta, valora (por la razón que fuere) la suma recibida más que el cuadro del cual se desprende.

Los valores psíquicos jamás pueden ser medidos en sentido absoluto aun cuando ellos sean "puramente económicos". El lego carente de sofisticación puede pensar que es obvio valorar $200.– dos veces más que $100.– y $300.– tres veces más. Pero si estudia algo de economía y, en especial, "la ley de la utilidad marginal decreciente" probablemente cambiará de opinión. Y es que, no solamente puede ser verdad que quien pague un dólar por su almuerzo, probablemente se niegue a pagar dos por porciones dobles. La ley de la utilidad marginal decreciente no actúa de manera tan rápida y tajante, pero sus efectos se sienten aun en ese bien generalizado y "abstracto" que llamamos dinero. La disminución de la utilidad marginal del ingreso monetario aumentado se reflejará, en la práctica, en que el hombre se negará a efectuar mayores sacrificios proporcionales —es decir, a trabajar un número proporcionalmente mayor de horas (aun cuando éstas, claro está, tendrán una inutilidad marginal creciente)— para ganarlo.

Cuando pasamos del terreno de los valores estrictamente "económicos" o "catalácticos" (o terreno de los bienes intercambiables) al más amplio que incluye todos los valores, hasta los morales, las dificultades en materia de medición aumentan en lugar de disminuir. Y esto ha planteado un serio problema a todos los filósofos de la moral conscientes y realistas. Para poder llegar a la decisión moral correcta, nos ha parecido necesario ser capaces de efectuar un "cálculo hedonista" adecuado o, por lo menos, que todos los valores sean "conmensurables". En otras palabras, se ha pensado que debemos ser capaces de medir el "placer" o la "felicidad" o la "satisfacción" o el "valor" o la "bondad" de manera cuantitativa.[16]

Pero esto no es realmente necesario. Lo que decide es la preferencia. No es necesario (ni ocurre) que los valores sean precisamente conmensurables. Pero tienen que ser (y son) comparables. Para elegir entre el acto A y el acto B, no tenemos que decidir que el Acto A nos proporcionará, por ejemplo, 3.14 veces más satisfacción que el acto B. Todo lo que debemos hacer es preguntarnos si el acto A nos proporcionará más satisfacción que el acto B. No es imposible responder a preguntas sobre más que o menos que. Podemos decir si preferimos A a B o viceversa aun cuando jamás podamos indicar con exactitud cuánto más. Dados varios fines, podemos saber cual es nuestro orden de preferencia en un momento determinado, aun cuando nunca podamos medir exactamente las diferencias cuantita-

---

15 *Partiendo de la base de que todo consumidor, menos el* "marginal" *pagaría por algo, si se lo obligara, un poquito más que el verdadero precio del mercado en cualquier momento, el economista Alfred Marshall dedujo su famosa doctrina del* "superávit del consumidor". *La doctrina presenta, sin embargo, dificultades serias. Puede ser válida para cualquier artículo o servicio considerado aisladamente pero no para todos ellos tomados en conjunto: Un consumidor que gastara todos sus ingresos en la compra total de bienes y servicios no tiene un* "superávit de consumidor" *neto (psíquico) sobrante, ya que nada más* pudo *haber pagado por cualquiera de los artículos sin haberse visto obligado a dejar de comprar otro. No hay duda de que consumidores y productores, compradores y vendedores, sacan una ventaja psicológica neta o* "ingreso psíquico" *de todo el proceso cooperativo de una producción especializada seguida de intercambio. Pero no existe una manera que permita medir cuantitativamente esta ganancia de manera significativa.*

16 *Cf. Hastings Rashdall,* "El cálculo hedonista" *y* "La conmensurabilidad de todos los valores", *Caps. I y II de* The Theory of Good and Evill. II.

tivas que separan estas elecciones en nuestra escala de valores.[17]

Se equivocan quienes piensan que podemos efectuar un "cálculo hedonista" exacto pero, así y todo, hacen referencia a un problema real que se niegan a enfrentar quienes hablan vagamente de placeres "bajos" y "elevados" o insisten en que los valores o los fines son "irreductiblemente pluralistas". Y es que, cuando se trata de elegir entre una "gran cantidad" de un "bajo" placer y una "pequeña cantidad" de un placer "elevado", o entre fines "irreductiblemente pluralistas", ¿de qué modo procedemos para elegir? Estos placeres o fine deben ser conmensurables o, por lo menos deben ser comparables de tal manera que nos sea posible afirmar cuál es mayor y cuál menor.

Y la única "medida" o base de comparación común es nuestra preferencia. Esa es la razón por la cual algunos economistas sostienen que nuestras elecciones en el terreno económico (y lo mismo sería aplicable, claro está, al terreno moral) pueden colocarse en un orden pero no medirse, pueden expresarse en números ordinales pero no cardinales.[18] Así cuando debemos decidir cómo pasar una velada, quizá nos preguntemos si preferimos quedarnos en casa a leer, ir al teatro o visitar amigos para jugar al bridge. Posiblemente no nos resulte difícil establecer nuestro orden de preferencias pero tendríamos un verdadero problema si debiéramos expresar exactamente cuánto preferimos una cosa a la otra.

En el terreno de la moral, tanto los hedonistas como los antihedonistas se encuentran en medio de dificultades insalvables cuando hablan de "placeres" y procuran medirlos o compararlos en cualquier otro sentido que no sea el puramente formal o filosófico que hemos denominado de los "estados de consciencia deseados o valorados".[19] Pero, cuando definimos los "placeres" en este sentido formal, vemos que ellos se identifican con "satisfacción" o "valor". Y vemos también que es siempre posible comparar satisfacciones o valores en términos de más o menos. En resumen, cuando decimos que nuestro propósito consiste en "maximizar" las satisfacciones o los valores, queremos simplemente decir que estamos luchando constantemente por conseguir lo más en satisfacción o valor y lo menos en insatisfacción o "desvalor" —si bien jamás podremos medir esto en términos cuantitativos exactos.

Y esto nos trae nuevamente al importante fin de la cooperación social. Cada uno de nosotros encuentra su "placer", su felicidad, sus satisfacciones, sus valores, en objetos, actividades o maneras de vida diferentes. Y la cooperación social es el medio común que nos permite a todos promover nuestros mutuos propósitos como medio indirecto para promover los propositos y ayudarnos mutuamente a alcanzar nuestras metas individuales y separadas y "maximizar" nuestros valores individuales.

7. El juego de bolos y la poesía.

Estamos ahora en una posición mejor para resolver el problema que consideramos ligeramente en el Capítulo 5.

La famosa frase de Bentham: ***"A igual cantidad de placer, el juego de bolos es tan bueno como la poesía"***, fue escrita con el deliberado propósito de escandalizar. Una de las personas escandalizadas fue John Stuart Mill quien procuró salvar al Utilitarismo de su supuesto filisteísmo insistiendo en una diferencia cuantitativa entre placeres "bajos" y "elevados".

---

17 *A veces podemos acercarnos bastante. Así, antes de concurrir a un remate, una persona puede decidir por anticipado que, por un determinado cuadro, ofertará un máximo de U$S500,–. Esto significa que su valoración del cuadro es de* sólo un poquito más de quinientos dólares, *¡quizá apenas uno o dos dólares más de esa suma! Si lo valorara en* exactamente *esa cantidad, le resultaría completamente indiferente adquirirlo o no por ese precio.*
Los precios *de mercado de los bienes son, claro está, valoraciones* "sociales" *(aun cuando fluctúan constantemente en sus relaciones recíprocas) y tienen vinculaciones cuantitativas exactas entre sí (expresadas en dinero); pero estas valoraciones y relaciones nunca son exactamente iguales a las que existen en el pensamiento de cualquier individuo determinado.*

18 *Cf., por ejemplo, Ludwing von Mises,* Human Action, *y Murray N. Rothbard,* Man, Economy and State.

19. *Para un ejemplo de las dificultades en las que pueden verse envuelto un autor honesto y serio cuando trata de estudiar y comparar* "placeres" *según la vaga y vacilante aceptación común del vocablo. ver Hartings Rashdall,* Theory of Good and Evil, *especialmente los dos principales capítulos del Volumen II:* "El cálculo hedonista" *y* "La conmensurabilidad de todos los valores". *Rashdall evita el error vulgar de los antihedonistas quienes insisten en identificar la palabra* "placer" *con los placeres puramente físicos, animales, carnales o sensuales, pero se pierde en confusiones al no poder definir formalmente el* "placer" *como cualquier estado de conciencia deseado y el* "desplacer" *como cualquier estado de conciencia no deseado.*

Mill se sintió preocupado, en etica, por la misma "paradoja de valores" que desconcertó a los economistas clásicos. ¿Por qué el "oro" valía más en el mercado que el "pan" o el "platino" que el "agua", si el pan y el agua tenían una "utilidad" infinitamente mayor? Los economistas clásicos se sentían confundidos porque estaban inconscientes comparando el "oro" y el "pan" **en general**, olvidando que lo que se intercambia en el mercado son **cantidades definidas, unidades específicas** de oro y pan. Cuando algo de vital importancia, como el agua, es abundante, el valor **marginal** de una pequeña unidad es muy reducido, cuando algo de mucho menor importancia total para la humanidad, como el platino, es escaso, el valor **marginal** de una pequeña unidad es muy alto.

El descubrimiento que hizo la ciencia económica de la utilidad marginal proporciona la clave para la solución del problema ético del valor. Un hombre no elige entre el juego de bolos en general y la poesía en general. No está obligado a elegir entre **clases abstractas** de actividades. Y no hay duda de que tampoco está obligado a efectuar una elección **exclusiva** o **permanente** entre actividades. Cuando se ha saciado de poesía puede dedicarse, por un momento al juego de bolos. Cuando se cansa de jugar al golf puede dedicarse a Goethe y viceversa. Es decir que las frase de Bentham resulta defendible si la modificamos de esta manera: **"A igual satisfacción marginal, una unidad de juego de bolos es tan buena como una unidad de poesía".** Un hombre no tiene por qué perder su estatura intelectual o moral por el hecho de entregarse circunstancialmente a algo trivial. A igual valor marginal, una hora de tenis tanto como una hora de Tennyson.

CAPITULO XXX

ETICA DEL CAPITALISMO

1. *Una palabra denigrada por el socialismo*

Se piensa, por lo general, que los enfoques ético y económico, que la ética y la economía tienen poco que ver una con la otra. Sin embargo, ambas se encuentran íntimamente vinculadas. A ambas les interesan los actos de los hombres,[1] la conducta humana,[2] la decisión humana, la elección humana. La economía es una **descripción, explicación** o **análisis** de los factores determinantes, consecuencias e implicancias de la conducta y elección humanas. Pero apenas llegamos a lo que es la **justificación** de esos actos y decisiones o a la cuestión acerca de si este o aquel acto o regla de acción sería más **conveniente** a largo plazo para el individuo o la comunidad, penetramos en el mundo de la ética. Esto es también verdad si lo que se discute es la conveniencia de una **política** económica comparada con otra.

En pocas palabras, no es posible llegar a conclusiones éticas independiente o aisladamente del análisis de las consecuencias económicas de las instituciones, principios o reglas de acción. La ignorancia de la mayoría de los filósofos de la ética en materia de economía y el hecho común que, aún quienes entendieron los principios económicos, no fueron capaces de aplicarlos a los problemas éticos (pensando que tales principios nada tienen que ver o son demasiado materialistas y mundanos para ser aplicados a una disciplina tan elevada y espiritual como la ética), ha significado un obstáculo en el camino del progreso del análisis ético y explica, en parte, por qué ese análisis ha sido en buena medida estéril.

Prácticamente no existe problema ético alguno, en realidad, que no presente un aspecto económico. Nuestras decisiones éticas cotidianas son,

1 *Cf.* **Human Action,** *por Ludwing von Mises, un libro sobre principios de economía.*
2 **Human Conduct,** *por John Hospers, un libro sobre principios de ética.*

en general, decisiones económicas y, a su vez, casi todas nuestras decisiones económicas cotidianas tienen un aspecto ético.

Por otra parte, casi todas las controversias actuales en el campo de la ética, giran precisamente alrededor de cuestiones de organización económica. El principal desafío a nuestros patrones y valores éticos **"burgueses"** tradicionales proviene de los marxistas, los socialistas y los comunistas. Lo que se ataca en el sistema capitalista: y se lo ataca principalmente desde el punto de vista ético afirmando que es materialista, egoísta, injusto, inmoral, salvajamente competitivo insensible, cruel, destructivo. Si es que realmente vale la pena preservar el sistema capitalista, es fútil limitarse a defenderlo desde un punto de vista técnico (afirmando, por ejemplo, que es más productivo) a menos que también podamos demostrar que los ataques socialistas basados en la ética son falsos y carecen de fundamento.

Tan pronto como comenzamos a tratar este problemas nos encontramos frente a una seria desventaia semántica. El nombre mismo del sistema le fue adjudicado por sus enemigos. La intención fue calificarlo con una palabra denigrante. La palabra capitalismo es comparativamente reciente. Ella no aparece en **El Manifiesto Comunista** de 1848 porque Marx y Engels todavía no la habían inventado. Sólo alrededor de una media docena de años después uno de ellos o de sus seguidores tuvieron la feliz idea de crear el término que convenía con exactitud a sus propósitos. La palabra capitalismo se proponía designar un sistema económico exclusivamente manejado por y para los capitalistas. Aun hoy conserva esa connotación. Y ella significa su propia condena. Esa denominación ha determinado que resultara tan difícil defender al capitalismo en debates populares. El éxito casi completo de esta argucia semántica es una de las mejores explicaciones de por qué tanta gente se ha mostrado dispuesta a morir por el comunismo mientras que tan poca se han mostrado dispuesta a morir por el **"capitalismo"**.

Existe por lo menos una media docena de nombres para este sistema y cualquiera de ellos sería más apropiado y más verdaderamente descriptivo: Sistema de la propiedad privada de los medios de producción, economía de mercado, sistema competitivo, sistema de pérdidas y ganancias, libre empresa, sistema de libertad económica. Pero el intento de eliminar hoy en día la palabra Capitalismo sería tan inútil como innecesario. Y es que esta palabra que se pretendió denigrar, llama la atención, aun sin haber tenido la intención de hacerlo, sobre el hecho de que todo mejoramiento económico, progreso y crecimiento, dependen de la acumulación de capital, del constante aumento de la cantidad y mejoramiento de los instrumentos de producción: maquinarias, plantas de producción y equipamiento. Y el sistema capitalista hace más que cualquier otro ofrecido como alternativa por promover este crecimiento.

2. *Propiedad privada y mercados libres*

Veamos cuales son las instituciones fundamentales de este sistema. Por razones de conveniencia para el estudio, podemos dividirlas en: 1) propiedad privada, 2) mercados libres, 3) competencia, 4) división y combinación del trabajo y 5) cooperación social. Tal como veremos, éstas no son instituciones separadas. Son mutuamente dependientes: cada una de ellas implica a la otra y la hace posible.

Comencemos por la propiedad privada. No se trata de una institución reciente ni arbitraria, como han querido hacernos creer algunos socialistas. Sus raíces son tan antiguas como la historia misma. Todo niño revela un sentimiento de propiedad en lo que respecta a sus juguetes. Los hombres de ciencia están apenas comenzando a darse cuenta de la asombrosa medida con que un sentimiento o sistema de derechos de propiedad o de derechos territoriales prevalece aun en el mundo animal.

Lo que aquí nos importa no es, sin embargo, la antigüedad de la institución sino su utilidad. Cuando los derechos de propiedad de un hombre están protegidos, ello significa que puede conservar y gozar en paz los frutos de su trabajo. Esta seguridad es el principal, si no el único, incentivo para el trabajo mismo. Si cualquiera pudiera apoderarse de lo que el agricultor ha sembrado y cultivado, éste carecería de incentivo para dedicarse a esas tareas. Si cualquiera pudiera apoderarse de su casa después que usted la hubiera construido, usted no la construiría. Toda producción, toda civilización descansa en el reconocimiento y respeto de los derechos de propiedad. Un sistema de empresa libre es imposible si no existe seguridad para la propiedad y para la vida. La empresa libre solamente dentro de un marco de derecho, orden y moralidad. Esto significa que la empresa libre presupone la moral pero, como veremos más adelante, también ayuda a preservarla y promoverla.

La segunda institución fundamental de una economía capitalista es el mercado libre. Mercado libre significa libertad para que todos dispongan de su propiedad, la intercambien por otras propiedades o por dinero o la empleen para seguir produciendo en aquellos términos, sean cuales fueren, que consideren aceptables. Esta libertad es, naturalmente, un corolario de la propiedad privada. La propiedad privada implica necesariamente el derecho al uso para el propio consumo o para continuar produciendo y el derecho a disponer libremente o a intercambiar lo producido.

Es importante insistir en que la propiedad privada y los mercados libres son instituciones inseparables. Varios son los socialistas que piensan, por ejemplo, que es posible reproducir las funciones y eficiencia del mercado libre imitándolo dentro de un sistema socialista: es decir, en un sistema dentro del cual los medios de producción están en manos del Estado.

Este enfoque se origina en una confusión de ideas. Si yo soy un comisario del gobierno y vendo algo que no es mío y usted es otro comisario que compra con dinero que realmente no es suyo, a ninguno de los dos nos importa cuál es el precio. Cuando en un país socialista o comunista, quienes dirigen las minas y las fábricas, las tiendas y las granjas colectivas, son simples burócratas que reciben un sueldo del gobierno y compran comestibles o materias primas de otros burócratas, los llamados precios de compra y venta no son sino ficciones para los libros de contabilidad. Estos burócratas sólo están empeñados en un juego artificial mal llamado "mercado libre". No pueden lograr que un sistema socialista funcione como un sistema de empresa libre por el simple expediente de imitar un supuesto mercado libre mientras ignoran la propiedad privada.

Esta imitación de un sistema de libertad de precio existe, en realidad, en la Rusia soviética y en prácticamente todos los países socialistas. Pero en tanto esta ficticia economía funciona —es decir que ayuda a que funcione una economía socialista— ello ocurre porque sus dirigentes burocráticos del socialismo observan atentamente a qué precios se venden los artículos y servicios en los mercados libres del mundo capitalista y de acuerdo con ello, ponen precios artificiales a los suyos. Cuando proceden de este modo, les resulta difícil o imposible, o no lo hacen por descuido, sus planes comienzan a fracasar aún más. El mismo Stalin en una oportunidad reprendió severamente a los conductores de la economía soviética porque algunos de sus precios artificialmente fijados no concordaban con los del mercado del mundo libre.

Quisiera dejar aquí bien sentado que, cuando hablo de propiedad privada, no lo hago simplemente con referencia a la propiedad de los bienes de consumo, tales como los alimentos, el cepillo de dientes, la camisa, el piano, la casa o el automóvil que puede tener un hombre. En la economía de mercado moderno, la propiedad privada de **los medios de producción** no es menos fundamental. Desde un cierto punto de vista, esta propiedad es una ventaja; pero también impone una pesada responsabilidad social en quienes lo detentan. Los propietarios privados de los medios de producción no pueden emplear su propiedad sólo para su propia satisfacción; se ven obligados a utilizar de modo que promueva la mejor satisfacción posible de los consumidores. Si lo hacen bien, el premio es la ganancia y un aumento de su propiedad; si son ineptos o carecen de eficiencia, la pena son las pérdidas que sufren. Sus inversiones jamás son indefinidamente seguras. En una economía de libre mercado los consumidores, con sus compras o abstenciones de compra, deciden todos los días quién será el dueño de la propiedad productiva y cuánto de ella ha de poseer. Los dueños de capital productivo se ven obligados a utilizarlo para satisfacer las necesidades de los demás[3]. Un ferrocarril de propiedad privada está tan "**dedicado a un propósito público**" como un ferrocarril de propiedad del Estado. En realidad es más probable que logre ese propósito con mayor éxito, no solamente por las ganancias que le reportará realizar bien la tarea sino y aún más, por las severas penas que sufrirá si no es capaz de satisfacer las necesidades de quienes despachan cargas y de los viajeros en cuanto a costos y precios competitivos.

3. *Competencia*

Las consideraciones que anteceden ya comprenden a la tercera institución integrante del sistema capitalista: la competencia. Todo competidor que actúe dentro del sistema de la empresa libre debe estar dentro de los precios vigentes en el mercado. Para poder sobrevivir, sus costos de producción deben ser inferiores a dichos precios. Cuando más bajos sean sus costos con respecto de los precios del mercado, mayor será

---

3. *Cf. Ludwig von Mises,* **Human Action, Socialism,** *etc.*

su margen de ganancias. Cuanto mayor su margen de ganancias, mayores serán sus posibilidades para la expansión de su empresa y de su producción. Si debe hacer frente a pérdidas durante un período considerable de tiempo, no podrá sobrevivir. El efecto de la competencia consiste, pues, en sacar constantemente la producción de las manos de los directivos menos competentes y ponerla más y más en las de los directivos más eficientes. Dicho con otras palabras, la libre competencia promueve constantemente métodos cada vez más eficientes de producción y tiende a reducir constantemente sus costos. A medida que los productores a menor costo expanden su producción se produce una reducción de precios y ello obliga a los productores que producen a mayor costo a vender su producto a menos precio y, en última instancia, a reducir sus costos o a transferir sus actividades a otros ramos.

Pero la competencia capitalista o de libre mercado rara vez se limita a una lucha por reducir el costo de un producto homogéneo. Casi siempre se trata de competencia para mejorar un producto específico. Y en el último siglo se ha tratado de competencia por presentar y producir productos o medios de producción completamente nuevos: el ferrocarril, la dínamo, la luz eléctrica, el automóvil, el avión, las películas cinematográficas, la radio, la televisión, las heladeras, el aire acondicionado, una infinita variedad de plásticos, sintéticos y otros materiales novedosos. El efecto de todo ello ha sido un aumento enorme en las comodidades vitales y el bienestar material de las masas.

La competencia capitalista es, en resumen, el gran estímulo para el mejoramiento y la innovación, el principal aliciente para la investigación, el principal incentivo para la reducción de los costos, para el desarrollo de productos nuevos y mejores, así como de una mayor eficiencia en todos los órdenes. La competencia ha significado incalculables beneficios para la humanidad.

Y, sin embargo, durante el último siglo la competencia capitalista ha estado bajo el constante ataque de socialistas y anticapitalistas. Se la ha tachado de salvaje, egoísta, asesina y cruel. Algunos autores —Bertrand Russell es un caso típico— hablan en todo momento de la competencia en los negocios como si se tratara de una forma de "guerra" y como si fuera prácticamente lo mismo que una rivalidad bélica. Nada puede ser más falso y absurdo: a menos que nos parezca razonable comparar la competencia por el asesinato mutuo con la que se produce para proporcionar a los consumidores bienes nuevos o mejores y servicios a precios más reducidos.

Quienes critican la competencia comercial no solamente derraman lágrimas por las desgracias que causa a los productores ineficientes, sino que se indignan ante las ganancias "excesivas" que obtienen los más eficientes y exitosos. Este llanto y este resentimiento existen porque los críticos no comprenden o se niegan a comprender cuál es la función que cumple la competencia en favor del consumidor y, en consecuencia, del bienestar social. Existen, claro está, algunos casos aislados en los cuales la competencia parece producir resultados injustos. Suele ocurrir que castigue a personas agradables o cultas y premie a otras que son groseras y vulgares. Por bueno que sea nuestro sistema de normas y leyes, jamás es posible eliminar totalmente las injusticias. Pero el beneficio o perjuicio, la justicia o injusticia de las instituciones, debe juzgarse por su efecto en la gran mayoría de los casos, por sus resultados generales. Más adelante hemos de volver sobre este tema.

Pero quienes lamentan indiscriminadamente la "competencia" olvidan que todo depende de aquello por lo cual se compite y de la naturaleza de los empleados. En sí misma, la competencia no es ni moral ni inmoral. Una cosa es competir para estafar o para matarse mutuamente y otra la competencia entre un Leonardo da Vinci y un Miguel Angel, un Shakespeare y un Ben Johnson, un Haydn y un Mozart, un Verdi y un Wagner, un Newton y un Leibnitz. La competencia no significa necesariamente enemistad sino, en cambio, relaciones de rivalidad, de emulación mutua, de estímulo recíproco. La competencia beneficiosa es indirectamente una forma de cooperación.

Los críticos de la competencia económica olvidan que —si se la aplica bajo un buen sistema legal y con un alto nivel moral— constituye una forma de cooperación económica o, mejor aún, que ella es una parte integral y necesaria de un sistema de cooperación económica. Si la consideramos aislada, esta afirmación puede parecer paradojal pero resulta evidente a poco que la observemos con cierta perspectiva en un contexto más amplio. La General Motors y la Ford no cooperan directamente entre sí; pero cada una de estas empresas procura cooperar con el consumidor, con el comprador potencial de un automóvil. Cada una de ellas trata de convencerlo de que puede ofrecerle un coche me-

jor que el de su competidora, o un coche tan bueno como el de ella a un precio más bajo. Cada una de ellas, en otras palabras, está "obligando" a la otra —o para expresarlo con mayor exactitud, está estimulando a la otra— a reducir sus costos de producción y a mejorar el auto que produce. Cada una de ellas, en otras palabras, está "obligando" a la otra a cooperar más efectivamente con el público comprador. Y, de esta manera, indirectamente —triangularmente, por así decir— General Motors y Ford están cooperando. Cada una de ellas hace que la otra sea más eficiente.

Esto es verdad, naturalmente, de toda competencia, aun de la funesta competencia de la guerra. Como lo expresara Edmund Burke: *"Quien luche con nosotros, fortifica nuestros nervios y agudiza nuestra destreza. Nuestro antagonista es nuestro colaborador"*. Pero en la competencia del mercado libre, esta ayuda mutua es además beneficiosa para toda la comunidad.

Para quienes continúen pensando que esta conclusión es paradojal, bastará con que consideremos la competencia artificial de los juegos y deportes. El bridge es un juego de cartas competitivo pero exige la cooperación de cuatro personas que consientan en integrar la mesa; si un hombre se niega a sentarse para ser el cuarto jugador se considera que se niega a cooperar y no que se niega a competir. Para jugar al futbol hace falta, no solamente la cooperación de once hombres de cada lado, sino la cooperación de cada cuatro con el otro —en cuanto a aceptar jugar, a aceptar hacerlo en determinada fecha, hora y lugar, a aceptar un árbitro, a aceptar someterse a determinadas reglas comunes. Los juegos olímpicos no serían posibles sin la cooperación de las naciones participantes. En la bibliografía sobre economía de los últimos años se han establecido algunas dudosas analogías entre la vida económica y "la teoría de los juegos"; pero aquella que reconoce que en ambos campos existe la competencia dentro de un marco más amplio de cooperación (con lo cual se consiguen resultados convenientes), es válida e instructiva.

4. La división del trabajo

Llegamos ahora a la cuarta institución de las mencionadas como parte del sistema capitalista: la división y combinación del trabajo. La necesidad y aspectos beneficiosos de esta institución ya fueron suficientemente subrayados por el fundador de la economía política, Adam Smith, quien hizo de ella el tema del primer capítulo de su gran obra The Wealth of Nations. En el primer renglón de ese importante libro ya leemos que Adam Smith afirma: *"El mayor progreso en la fuerza productiva del trabajo y la mayor medida de la habilidad, destreza y buen juicio con que se la aplica o dirige en cualquier parte, parece haber provenido de los efectos de la división del trabajo"*.[4]

Smith continúa explicando de qué manera la división y subdivisión del trabajo conducen a una mayor destreza por parte de los obreros individuales ahorrando el tiempo que generalmente se pierde al pasar de un tipo de tarea a otro y a la invención y aplicación de maquinaria especializada. *"La gran multiplicación de las producciones de todas las artes diferentes* —concluye—, *es lo que causa, en una sociedad bien dirigida, aquella opulencia universal que se extiende hasta los escalones más bajos del pueblo"*.[5]

Casi dos siglos de estudios sobre economía sólo han logrado intensificar la verdad de esta afirmación; *"La división del trabajo se extiende porque se comprende que, cuando más se lo divide más productivo resulta"*.[6] *"Los hechos fundamentales que produjeron la cooperación, la sociedad y la civilización y transformaron al hombre animal en un ser humano son aquéllos que establecen que el trabajo efectuado bajo el sistema de la división del trabajo es más productivo que el realizado de manera aislada y que la razón del hombre es capaz de reconocer esta verdad"*.[7]

---

4. The Wealth of Nations *(1776), Libro I, Cap. 1. La frase ya había sido usada y el tema planteado en un pasaje de la* Fable of the Bees, *de Mandeville, pt. II (1729), dial. VI p. 335.*
El lector notará ciertas superposiciones y repeticiones en las citas que aparecen en este capítulo de Adam Smith y Philip Vicksteed así como las que figuran, de los mismos autores, en el Cap. 6 "Cooperación Social". *Pero pienso que estas repeticiones se justifican porque dan más énfasis a las afirmaciones y ahorra al lector el inconveniente de volver a ese capítulo para recordar las pocas frases que aquí se repiten.*
5. Ibid. *(ed. Cannon), p. 12.*
6. *Ludwig von Mises,* Socialism: An Economic and Sociological Analysis *(traducción inglesa; Macmillan, 1932), p. 299.*
7. *Ludwing von Mises,* Human Action, *p. 144.*

5. *Cooperación social*

Si bien he ubicado la división del trabajo antes de la cooperación social, es evidente que no se las puede considerar separadamente. Cada una de ellas implica a la otra. Nadie puede especializarse si vive solo y debe proveer a todas sus necesidades. La división y combinación del trabajo ya significan cooperación social. Ellas conllevan el concepto de que cada uno cambia parte del producto especial de su trabajo por el producto especial del trabajo de los demás. Pero, a su vez, la división del trabajo, aumenta e intensifica la cooperación social. Según lo expresa Adam Smith: ***"Los genios más disímiles son recíprocamente útiles, la diferente producción de sus respectivos talentos hace que, debido a la propensión general al trueque, la permuta y el intercambio, llegue, por así decir, a un mercado común en el que cada uno puede comprar lo que necesite de lo producido por el talento de otros hombres".***[8]

Los economistas modernos presentan de manera aún más explícita la interdependencia existente entre la división del trabajo y la cooperación social: ***"La sociedad es acción concertada, cooperación . . . Ella sustituye la vida aislada de los individuos —en cuanto puede ser concebible— por la colaboración. Sociedad es división y combinación de trabajo . . . La sociedad no es sino la combinación de los individuos para el esfuerzo cooperativo".***[9]

También Adam Smith reconoció esto con mucha claridad:

> Dentro de la sociedad civilizada (el hombre) tiene en todo momento necesidad de la cooperación y asistencia de grandes multitudes, mientras que toda su vida apenas alcanza para obtener la amistad de unas pocas personas . . . El hombre necesita casi constantemente de la ayuda de sus hermanos y en vano la esperará solamente de su benevolencia. Lograría mejor sus fines si pudiera hacer que el amor que sienten por ellos mismos se inclinara en su favor demostrándoles que redundará en su propio beneficio hacer aquello que les pide. Quien ofrece a otro un buen negocio de cualquier clase que fuere, está, en realidad, proponiendo lo que sigue: Dame aquello que yo quiero y tendrás esto que tú quieres; ese es el significado de una tal oferta y esta es la manera según la cual obtenemos recíprocamente la mayor medida de aquellos buenos oficios que tanto necesitamos. Nuestros alimentos no provendrán de la benevolencia del carnicero, el cervecero o el panadero, sino de la consulta de sus propios intereses. No nos dirigimos a sentimientos humanitarios sino a amor por ellos mismos y jamás les hablamos de nuestras necesidades sino de sus ganancias.[10]

Lo que Adam Smith quería subrayar en este y otros pasajes de su obra es que la economía de mercado tiene el éxito que tiene porque se basa en el egoísmo y en el propio interés para aplicarlos a la producción y el intercambio. En un pasaje todavía más famoso, Smith amplía aún más el concepto.

> La renta anual de toda sociedad es siempre exactamente igual al valor de intercambio de todo el producto anual de su industria o, mejor aún, es exactamente lo mismo que ese valor de intercambio. Por lo tanto, en cuanto cada individuo trata de emplear al máximo su capital para apoyar la industria nacional para que, de este modo, lo que esa industria produzca sea del mayor valor, está necesariamente trabajando para que la renta anual de la sociedad sea tan grande como a él le sea posible hacerla. Por lo general él no tiene la intención de promover el interés general ni sabe en qué medida lo está haciendo. Cuando prefiera apoyar la industria nacional y no la extranjera, sólo piensa en su propia seguridad; y cuando procura que dicha industria obtenga una producción del mayor valor posible, sólo piensa en su propia ganancia y en este, como en muchos otros casos, se ve conducido por una mano invisible que lo lleva a promover un fin que no estaba dentro de sus intenciones. Y no siempre se perjudica la sociedad por no haber formado parte de ellas. En la búsqueda de la realización de sus propios intereses, promueve a menudo los de la sociedad con mayor eficiencia que cuando realmente se propone promoverlos.[11]

Este pasaje se ha hecho tan famoso que ello casi perjudica a Adam Smith. Decenas de escritores que sólo se han enterado de la metáfora so-

---

8 **The Wealth of Nations** *(ed. Cannon), p. 18.*
9 *Ludwing von Mises,* **Human Action**, *p. 143.*
10 **The Wealth of Nations** *(ed. Cannon), I, 16.*
11 *Ibid., I, 421.*

bre "una mano invisible" han entendido mal o distorsionado su significado. . Han tomado esa metáfora (aun cuando solamente la empleó una vez) como si ella fuera toda la doctrina de The Wealth of Nations. la han interpretado como si Adam Smith, como deísta, creyera que el Todopoderoso interfiere de alguna manera misteriosa para asegurar que todos los actos egoístas llevaran a fines socialmente beneficiosos. No hay duda de que esta es interpretar mal sus ideas. *"El hecho de que el mercado provea al bienestar de cada uno de los individuos participantes en él es una* conclusión *basada en el análisis científico y no una premisa sobre la cual se basa el análisis".*[12]

Otros autores han interpretado la frase sobre la "mano invisible" Como una defensa del egoismo mientras que un tercer grupo lo ha visto como una confesión de que la economía de libre mercado está, no solamente basada en el egoísmo, sino que el egoísmo es lo único que premia. Y Smith tuvo, siquiera en parte, la culpa de esta última interpretación. No fue capaz de expresar de manera explícita que se promueve el interés general sólo cuando la gente se gana la vida siguiendo caminos legales y morales. Quienes tratan de mejorar la propia suerte por medio de las trampas legales, la estafa el robo, el chantaje o el asesinato, no están aumentando la renta nacional. Los productores mejoran el bienestar general cuando compiten para satisfacer las necesidades de los consumidores al precio más bajo. Una economía libre puede funcionar bien sólo dentro de una adecuado marco legal y moral.

Y constituye un profundo error el hecho de considerar que los actos y motivaciones de la gente en una economía de mercado son necesaria y estrechamente egoístas. Si bien la exposición de Adam Smith es brillante, resulta muy fácil interpretarla de manera equivocada. Por fortuna hay algunos pocos economistas modernos que han aclarado mejor el proceso y la motivación: *"La vida económica . . . consiste en todo aquel complejo de relaciones que concertamos con la demás gente y por el cual nos brindamos o brindamos nuestros recursos para la promoción de sus propósitos como forma indirecta de promover los nuestros".*[13] Nuestros propios propósitos son, necesariamente, propios; pero ello no significa que sean necesariamente totalmente egoístas. *"La relación económica . . . o nexo comercial, es necesariamente similar para la vida del campesino o la del principe, del santo o del pecador, del apóstol o del pastor, del más altruista o el más egoísta de los hombres . . . Nuestro complejo sistema de relaciones económicas nos pone al mando de la cooperación necesaria para cumplir con nuestros propósitos".*[14]

"La característica específica de una relación económica es —según Wicksteed—, *no su* 'egoísmo' *sino su* 'notuísmo' ".[15] Este autor explica:

> Si usted y yo estamos llevando a cabo una transacción que, en lo que a mí respecta, es puramente económica, yo estoy promoviendo sus propósitos parcial o totalmente, quizá porque me conviene, quiza enteramente porque conviene a otros pero, sin duda alguna, no porque le convenga a usted. Si se trata de una transacción económica, ello se debe a que yo no lo considero a usted sino como a un eslabón en la cadena, ni considero sus deseos excepto como medio para gratificar los de otro no necesariamente los míos. La relación económica no excluye de mi mente a todos excepto mi persona; potencialmente los incluye a todos, menos a usted.[16]

Hay algo arbitrario en hacer del "no-tuísmo" la esencia de "la relación económica".[17] El elemento de verdad en esta posición reside simplemente en que una relación "estrictamente económica" es, por definición, una relación "impersonal". Pero uno de los grandes aportes de Wicksteed consistió en eliminar la idea persistente de que la actividad económica es exclusivamente egoísta o considera sólo los propios intereses.[18]

---

12 *Ver Murray N. Rothbard,* Man, Economy and State *(Princeton: Van Nostrand, 1962), I, 440, nota al pie de página. Ver también Ibid., I, 85-86.*

13. *Philip H. Wicksteed,* The Common Sense of Political Economy *(Londres: Macmillan, 1910), p. 158. Todo el capítulo sobre* "El comercio y nexo económico", *del cual se toman esta cita y las siguientes, es una brillante exposición que merece el más atento estudio.*

14 *Ibid., pp. 171, 172.*

15 *Ibid., p. 180.*

16 *Ibid., p. 174.*

17 *Cf. Israel M. Kirzner,* The Economic Point of View *(Princeton: Van 1960), p. 66.*

18 *Ver la Introducción del profesor Lionel Robbins a la edición de 1933 de* Common Sense and Political Economy *de Wicksteed.* "Antes de que Wicksteed escribiera, era posible que hombres inteligentes sostuvieran la creencia de que toda la estructura de la economía depende de la aceptación de un mundo de hombres económicos, cada uno de ellos obedientes a motivos egocéntricos o hedonistas . . . Wicksteed destruyó de una vez por todos esta concepción errónea". *(p. XXI).*

La verdadera base de la actividad económica es la cooperación. En las palabras de von Mises:

> Dentro del marco de la cooperación social pueden surgir, entre los miembros de la sociedad, sentimientos de simpatía y amistad así como de mutua dependencia. Estos sentimientos dan origen a las experiencias más encantadoras y sublimes del hombre . . . Con todo, no son —como se ha afirmado—, los agentes que han producido las relaciones sociales. Son los frutos de la cooperación social, que sólo prosperan dentro de su marco; no preceden el establecimiento de las relaciones sociales ni son la simiente de la cual surgen . . .
>
> El rasgo característico de la sociedad humana es la cooperación con un propósito . . . La sociedad humana . . . es el resultado de la utilización intencionada de una ley universal que determina el devenir cósmico, es decir, la mayor productividad de la división del trabajo . . .
>
> Cada paso por medio del cual un individuo sustituye el acto aislado por la acción concertada da como resultado un mejoramiento y evidente en su estado. Las ventajas que derivan de la cooperación pacífica y la división del trabajo son universales. Ellas benefician de inmediato a todas las generaciones y solamente a sus descendientes posteriores. Y es que aquello que la persona debe sacrificar en beneficio de la sociedad lo recibe ampliamente compensado en la forma de mayores ventajas. Su sacrificio es sólo aparente y temporario; pierde una pequeña ganancia para poder cosechar una mayor más adelante . . . Cuando se intensifica la cooperación social ampliando el campo dentro del cual existe la división del trabajo o cuando la protección legal y la salvaguarda de la paz se ven fortificadas, el incentivo es el deseo de mejorar la propia condición de todas las personas involucradas. Luchando por sus propios intereses —bien entendidos— el individuo trabaja en favor de una intensificación de la cooperación social y las interrelaciones pacíficas . . .
>
> El papel histórico de la teoría de la división del trabajo tal como la elaborara la economía política inglesa de Hume a Ricardo, consistió en la total demolición de todas las doctrinas metafísicas relativas al origen y funcionamiento de la cooperación social. Dicha teoría consumó la emancipación espiritual, moral e intelectual de la humanidad iniciada por la filosofía del Epicureismo. La ética heterogénea e intuicionista de las épocas anteriores se vio sustituida por una moral autónoma racional. El derecho y la legalidad, el código moral y las instituciones sociales ya no son reverenciados como insondables decretos celestiales. Su origen es humano y el único metro que se les debe aplicar es el de su conveniencia con respecto al bienestar del hombre. El economista utilitario no dice: *Fiat justitia, pereat mundus.* Lo que afirma es: *Fiat justitia, ne pereat mundus.* No pide al hombre que renuncie a su bienestar en beneficio de la sociedad. Le aconseja, en cambio, que se dé cuenta de cuáles son sus intereses bien entendidos.[19]

Von Mises expone este mismo punto de vista en un libro anterior, **Socialism.** Aquí también contradiciendo la tesis de Kant, en el sentido de que está siempre mal tratar a los demás como simples medios, subraya el mismo tema que hemos visto en Wicksteed:

> La sociedad liberal prueba que, ante todo, el hombre ve en los demás sólo medios para la realización de sus propósitos mientras que él a su vez es, para los demás, el medio para la realización de los propósitos de los otros; que, finalmente, por esta acción recíproca dentro de la cual uno es simultáneamente medio y fin, se llega a la meta más elevada de la vida —el logro de una existencia mejor para todos. Dado que la sociedad sólo es posible si, mientras viven sus propias vidas, todos ayudan a vivir a los demás, si todo individuo es, al mismo tiempo, medio y fin; si cada bienestar individual es simultáneamente la condición necesaria para el bienestar de los demás, es evidente que el contraste entre yo y tú, medio y fin, queda automáticamente resuelto.[20]

Una vez que aceptamos este principio fundamental de la cooperación social, podemos efectuar una verdadera reconciliación entre el "**egoísmo**" y el "**altruísmo**". Aun si pensamos que todo el mundo vive y desea vivir primordialmente para sí mismo, podemos entender que ello no perturba la vida social sino que la fomenta, ya que la vida del indivi-

---

19 *Ludwing von Mises,* **Human Action,** *pp. 144-147.*
20 *Ludwing von Mises,* **Socialism: An Economic and Sociological Analysis** *(traducción inglesa, Macmillan, 1932), p. 432.*

duo alcanza su mayor plenitud sólo por medio de la sociedad y a través de ella. En ese sentido podemos aceptar que el egoísmo es la ley fundamental de la sociedad. Pero el sofisma básico consiste en dar por sentada una incompatibilidad necesaria entre los motivos "egoístas" y los "altruístas" y aun insistir en que se debe establecer una marcada distinción entre ambos. Como lo expresa von Mises:

> Este intento por oponer el acto egoísta al altruísta proviene de un concepto erróneo acerca de la interdependencia social de los individuos. El poder para elegir si mis actos y conducta estarán al servicio de mí mismo o de mis semejantes no es algo que me haya sido dado —lo que quizá sea una suerte. Si así fuera, la sociedad humana no sería posible. En una sociedad basada en la división del trabajo y la cooperación, los intereses de todos sus miembros se armonizan y de este hecho fundamental de la vida social se sigue que, en última instancia, los actos realizados en mi propio interés y los realizados en interés de los demás, no están en conflicto ya que, al final, los intereses individuales, se juntan. De esta manera puede considerarse que la famosa controversia científica acerca de la posibilidad de derivar los motivos altruístas de los egoístas debe quedar definitivamente resuelta.
>
> No existe oposición entre el deber moral y los intereses egoístas. Lo que el individuo da a la sociedad para preservarla como tal lo da, no en beneficio de fines que le son ajenos, sino porque ello consulta su propio interés.[21]

La cooperación social está presente en todos los aspectos del sistema de libre mercado. Existe entre el productor y el consumidor, entre el comprador y el vendedor. Ambos ganan en la transacción y ésta es la razón por la cual la completan. El consumidor recibe el pan que necesita; el panadero obtiene la ganancia monetaria que constituye tanto su estímulo para seguir fabricando el pan cuanto el medio necesario que le permite hacerlo en mayor cantidad. A pesar de la enorme propaganda en contrario de los sindicatos y del socialismo, la relación entre el empleador y el empleado es, fundamentalmente, cooperativa. Cuanto más eficiente sea el empleador, mayor será el número de trabajadores que podrá emplear, y más lo que podrá ofrecerles. Cuanto más eficientes sean los trabajadores, más será lo que cada uno de ellos ganará y mejor le irá al empleador. Al empleador le interesa que sus trabajadores sean vigorosos y estén en buen estado de salud, que se alimenten bien y tengan un buen estado de salud, que se alimenten bien y tengan un buen alojamiento, que se sientan tratados con justicia, que sepan que recibirán el premio proporcional a su eficiencia y que, por lo tanto, procuren ser eficientes. Al trabajador le interesa que la empresa para la cual trabaja dé ganancias, y preferentemente, que esas ganancias la estimulen a ampliar sus horizontes y hagan posible esa espansión.

En una escala "microeconómica" toda empresa es cooperativa. Una revista o un diario (y como alguien que durante toda su vida laboral ha estado vinculado a diarios y revistas, puedo hablar con conocimiento de causa) es una gran organización cooperativa en la que todo reportero, todo editorialista, todo promotor comercial, todo linotipista, todo conductor de camiones, todo vendedor coopera desempeñando la parte que tiene asignada, de la misma manera que una orquesta es una empresa cooperativa en la que cada ejecutante coopera con exactitud para que su propio instrumento produzca la armonía final. Una gran compañía industrial como la General Motors, la U.S. Steel Corporation o la General Electric —o, en realidad una cualquiera entre otras mil— es una maravilla de cooperación continuada. Y, en una escala "macroeconómica", todo el mundo libre está ligado en un sistema de cooperación internacional por medio de un comercio recíproco en el que cada país satisface las necesidades de otras naciones a más bajo precio y mejor que si estas naciones las satisfacieran ellas mismas actuando de manera aislada. Y esta cooperación tiene lugar tanto en la escala más pequeña cuanto en la más amplia porque cada uno de nosotros se da cuenta de que la promoción de los propósitos de los demás (aunque ello ocurra de manera indirecta) es el medio más efectivo para lograr los propios.

Es decir que, aun cuando podamos considerar que el impulso principal proviene del "egoísmo", no nos será posible decir que se trata de un sistema puramente "egoísta". Este es el sistema a través del cual cada uno de nosotros procura lograr sus propósitos, sean ellos "egoístas" o "altruístas". No es un sistema al que se pueda considerar predominantemente "altruísta" ya que, al cooperar con los demás, cada uno de nosotros no está procurando fomentar los propósitos de esas personas sino, primordialmente los propios. Quizá la mejor denominación para el sistema sería "mu-

---

21 *Ibid.*, p. 397-398.

tualista" (ver capítulo XIII). De todas maneras el principal requerimiento es la cooperación.

6. ¿Es injusto el capitalismo?

Examinemos ahora otros aspectos. ¿Es justo o injusto el sistema de libre mercado o sistema **"capitalista"**? Prácticamente todo el peso del ataque que el socialismo lanza contra el sistema "capitalista" se basa en su supuesta injusticia —en la supuesta **"explotación"** del trabajador. Un libro sobre ética no es el lugar para examinar a fondo esa aseveración. Espero que el lector me perdonará, por lo tanto si, en lugar de considerar directamente los argumentos socialistas, me limito a aceptar la conclusión a la que llega John Bates Clark en su libro **The Distribution of Wealth** (1899), que marca una época y, en lo que respecta a las razones que abonan esa conclusión, lo derivo a esa y otras obras sobre economía.[22]

La tesis general del libro de Clark sostiene que **"la libre competencia tiende a dar al trabajo aquello que el trabajo crea, a los capitalistas aquello que crea el capital y a los intermediarios aquello que la función coordinadora crea . . . (tiende) a dar a cada productor la cantidad de riqueza que él, específicamente ha producido"**.[23]

Clark sostiene, en realidad, que la tendencia de un sistema de libre competencia es a "dar a **cada uno aquello que crea"**. Si esto es verdad, continúa, no solamente nos permite descartar la teoría de la explotación, según la cual **"a los trabajadores se les roba regularmente aquello que producen"**, sino que significa que el sistema capitalista es esencialmente justo y nuestros esfuerzos deben orientarse, no a destruirlo y sustituirlo por otro completamente diferente, sino a perfeccionarlo para que las excepciones a la regla prevalente de la distribución sean menos frecuentes y menos considerables.[24]

Estas conclusiones deben presentarse, sin embargo, con algunas reservas. Como subraya el mismo Clark, este principio de la "distribución"[25] representa una **tendencia** dentro del libre mercado. No debe pensarse que en **todos los casos** todos reciban exactamente el valor de lo que produjeron o contribuyeron a producir. Y el valor que reciben por lo que aportaron es el valor **en el mercado** —es decir, el valor de su aporte **tal como lo miden otras personas.**

Pero sean cuales fueran sus insuficiencias en cuanto a cumplir con las exigencias de una "justicia" perfecta, no ha sido posible concebir un sistema que sea superior a éste. Y, por cierto —como veremos en el capítulo siguiente—, ese sistema no es el socialismo.

Pero antes de llegar a nuestra evaluación moral final de este maravilloso sistema del libre mercado, debemos destacar otra gran virtud. El libre mercado, no se limita a esa tendencia constante a premiar a las personas según su contribución específica a la producción. El incesante juego en el mercado de precios, salarios, alquileres, tasas de interés y otros costos, márgenes relativos de ganancias o pérdidas, hace que dicho mercado esté siempre tendiendo a lograr no solamente el máximo de producción, sino la producción óptima. Es decir que, por medio de los incentivos y disuasorios provistos por estas siempre cambiantes relaciones entre precios y costos, se sincroniza la producción de miles de diferentes artículos y servicios y se mantiene un equilibrio dinámico en el volumen de producción de cada uno de ellos en relación con los demás. Este equilibrio no refleja necesariamente los deseos de ningún individuo en particular. Tampoco corresponde necesariamente al ideal utópico de un planificador económico. Pero tiende a reflejar la combinación de los deseos de todo el conjunto existente de productores y consumidores. Y es que, con sus compras o abstenciones de comprar, todo consumidor está votando diariamente por la producción de más de este artículo y menos de aquél; y el productor se ve obligado a obedecer las decisiones de los consumidores.[26]

---

22 *Por ej. Eugen von Böhn-Bawerk,* **Karl Marx and the Close of His System** *(1896); Ludwig von Mises,* **Socialism** *(1936) y* **Human Action** *(1949). Prácticamente toda la bibliografía económica moderna con su aceptación de la teoría salarial de la productividad marginal es, en efecto, una refutación de la teoría marxista de la explotación y significa una substancial aceptación de las conclusiones de J. B. Clark.*

23 **The Distribution of Wealth,** *pp. 3-4.*

24 **Ibid.,** *p. 9.*

25 *Los textos antiguos de economía (como por ej., los de la última parte del siglo XIX y principios del XX) por lo general dedicaban capítulos separados y hasta secciones separadas a* **"Producción"** *y* **"Distribución"**, *respectivamente. Esto creaba confusiones. La riqueza no se* **"produce"** *primero y* **"distribuye"** *después. Este es un error del socialismo. Si vende en el mercado, recibe, en cambio, el valor monetario de su producción en dicho mercado y lo hace de la misma manera que un obrero recibe, por su trabajo, el valor monetario de mercado.*

26 *Para una descripción más completa de este proceso, ver Henry Hazlitt,* **"Como opera el sistema de precios"** *en* **Economics in One Lesson** *(Harper, 1947; MacFadden, 1962), Cap. XVI.*

Y ahora que hemos visto como actúa este sistema, ocupémonos con una mayor atención de lo que se refiere a su justicia. Se piensa, por lo general, que se trata de un sistema "injusto" porque, desde tiempo inmemorial, el ideal irreflexivo de ingresos. Los socialistas no se cansan jamás de condenar la **"pobreza en medio de la abundancia"**. No puede abandonar la idea de que la riqueza del rico es la causa de la pobreza del pobre. Y, sin embargo, esta idea es absolutamente falsa. La riqueza del rico hace que el pobre sea menos y no más pobre. Los ricos son aquellas personas que tienen algo que ofrecer a cambio de los servicios de los pobres. Y sólo los ricos puede proveer de capital al pobre en la forma de herramientas de producción con las cuales aumentar la producción y, en consecuencia, incrementar el valor marginal del trabajo de los pobres. Cuando el rico se enriquece más, el pobre no se empobrece más, sino que pasa a ser más rico.

Todo esfuerzo serio en el sentido de aplicar el ideal de la igualdad de ingresos, sin tener en cuenta lo que cada uno haga o deje de hacer para ganarlos o crearlos — sin tener en cuenta si trabaja o no, produce o no — conducirá a un empobrecimiento general. No solamente eliminará todo incentivo que estimula la preparación de las personas no calificadas o incompetentes, sino que quitará todo incentivo para que el perezoso trabaje y hasta llegará a hacer que quienes tienen talento natural o son industriosos carezcan de interés por trabajar o perfeccionarse.

Esto nos lleva a retornar una vez más a las conclusiones que afirmamos en el capítulo sobre la justicia. La justicia no es sólo un fin en sí misma. No es un ideal que puede aislarse de sus consecuencias. Si bien está reconocida como un fin intermedio, la justicia es primordialmente un medio. Ella consiste, en pocas palabras, en las disposiciones y normas sociales que mejor conducen a la cooperación social —lo que significa, dentro del campo económico, las que mejor conducen a maximizar la producción. Y la justicia de estas disposiciones y normas no debe juzgarse, a su vez, sólo por su efecto en éste o aquél caso aislado, sino (según el principio que Hume fuera el primero en establecer) por su efecto general a largo plazo.

Prácticamente todos los argumentos en favor de una distribución igual de los ingresos aceptan tácitamente que dicha división no reduciría el ingreso medio; que el total de los ingresos y la riqueza continuarían siendo por lo menos iguales a lo que hubieran sido en un sistema de libre mercado en el cual cada uno recibiera una paga de acuerdo con su propia producción y contribución a ella. Esta idea es de una ingenuidad insuperable. La aplicación de una tal igualdad —y sólo se la podría aplicar por la fuerza— provocaría una violenta y desastrosa caída en la producción y empobrecería al país que adoptara esa medida. La Rusia comunista se vio bien pronto obligada a abandonar esta idea igualitaria y, en la medida en que los países comunistas han procurado adherirse a ella, sus pueblos lo han pagado bien caro. Pero nos estamos anticipando al tema de nuestro próximo capítulo.

Podría suponerse —y ello ocurre hoy en todos los pueblos— —que existe un "tercer" sistema, una especie de sistema **"a mitad de camino"** en el que se combinarían la enorme productividad del sistema de libre mercado y la **"justicia"** del socialista —o que, por lo menos, pudiera producir una mayor igualdad de ingresos y bienestar que los obtenidos por medio de un sistema económico completamente libre. Sólo puedo ofrecer aquí la conclusión a la que he llegado y ella es que tal idea no es sino una ilusión. Si un tal sistema intermedio remediara algunas injusticias específicas, lo conseguiría sólo al precio de crear muchas otras —e, incidentalmente, reduciendo la producción total en comparación con la que podría lograr el sistema de libre mercado. En lo que respecta a los fundamentos de esta conclusión, me permito derivar al lector a los tratados de economía.[27]

7. ¿Es el mercado "eticamente indiferente"?

Llegamos ahora a una posición asumida muy frecuentemente por economistas de las últimas décadas, una posición a cuya formación quizá contribuyó Philip H. Wicksteed en su **Common Sense in Political Ecomomy** (1910). Se trata de la afirmación en el sentido de que el sistema económico es un **"instrumento éticamente indiferente"**. Wicksteed se manifiesta a favor de esa idea en un pasaje de gran elocuencia y penetración del cual cito una parte sustancial:

> **Hemos visto ahora que la tacha de sordidez inherente, para muchos, a la relación económica**

---

27 *Ver especialmente las obras de Ludwing von Mises y, entre ellas, la más popular,* **Planning for Freedom** *(south Holland, Ill.: Libertarian Press, 1952) especialmente su capítulo* **"La política de mitad de camino conduce al socialismo"**. *También puedo derivar a los lectores interesados en el tema a mi propio libro* **Economics in One Lesson.**

mica y hasta a su estudio, deriva de una concepción errónea de su naturaleza. Pero, por otra parte, el optimismo fácil que espera que las fuerzas económicas, a poco que las dejemos jugar libremente, aseguren espontáneamente las mejores condiciones de vida posibles, es igualmente falaz y hasta más pernicioso. Resulta muy fácil, en realidad, presentar el funcionamiento de las fuerzas económicas, como algo absolutamente beneficioso. ¿Acaso no hemos visto que ellas organizan automáticamente un vasto sistema de cooperación por medio del cual hombres que jamás vieron u oyeron hablar de otros y que apenas se dan cuenta, ni siquiera con la imaginación, de sus existencias o deseos, se apoyan recíprocamente en todo momento y aumentan la realización de aquello que se proponen los demás? ¿No están incluyendo a todo el mundo en una enorme sociedad de socorros mutuos? El hecho de que Londres se alimente todos los días, aunque nadie se ocupe de eso es, en sí mismo, un hecho tan estupendo como para comprender y hasta justificar, las loas más entusiastas que pudieran cantarse en honor de la teoría de organización social del laissez-faire, laisser passer. Qué mejor testimonio de la eficiencia del nexo económico que el hecho mismo de que consideremos anormal que un hombre muera por la falta de una de mil cosas, ninguna de las cuales él puede hacer por sí mismo. Cuando vemos al mundo funcionando un día tras otro, en virtud de millones de ajustes mutuos y preguntamos: "¿Quién hace que todo funcione?", sin que nadie nos responda, podemos comprender muy bién el asombro y entusiasmo con que una generación anterior de economistas contemplaba aquellas "armonías económicas" gracias a las cuales cada individuo, sirviendo sus propios intereses, sirve necesariamente a su vecino y, simplemente obedeciendo las presiones que lo rodean y siguiendo el camino que se abre ante él, se inserta en la trama de los "propósitos que no puede medir".

Pero corresponde que examinemos el asunto con mayor detención. ¿Acaso el proceso mismo de procurar con inteligencia la consecución de mis propios fines, me hace fomentar el logro de los demás? Así es, sin duda. ¿y, cuáles son los propósitos de los demás que yo fomento como medio de cumplir los míos? ¿Y qué ideas tenemos ellos y yo sobre cuáles son los medios adecuados para lograr esos fines? De estas cuestiones depende la salud y el vigor de una comunidad y las fuerzas económicas, como tales, no las tienen en cuenta. La división del trabajo y el intercambio, factores en los que se basa la organización económica de la sociedad, amplían los medios de que disponemos para cumplir nuestros fines mismos y no tienden a producir escrupulosidad en el empleo de esos medios. Es inútil pensar que un instrumento éticamente indiferente puede producir necesariamente resultados éticamente convenientes y hacer de las relaciones económicas un ídolo es tan tonto como hacer de ellas un espantajo.

El mundo tiene muchas cosas que yo quiero para mí y para otros y que sólo puedo conseguir realizando alguna forma de intercambio. ¿Qué tengo yo, entonces, o qué puedo yo hacer que el mundo quiera? ¿O qué puedo hacerlo querer o persuadirlo de que quiera o hacerle creer que puedo darle mejor que los demás? Las cosas que quiero pueden ser, si se las mide con un metro ideal, buenas o malas para mí o para quien me las da; y lo mismo ocurre con las que les doy a ellos, con los deseos que estimulo y con los medios que empleo para gratificarlos. Cuando pintamos el cuarto seductor de una "armonía económica" en la cual todo el mundo "ayuda" a alguien, trata de ser útil a alguien, estamos insensiblemente introduciendo de contrabando las asociaciones éticas o sentimentales que puede conllevar la palabra "ayudar", Olvidamos que, desde un punto de vista imparcial se puede "ayudar" a conseguir fines destructivos y perniciosos o fines beneficiosos y, además, que es posible utilizar medios de toda clase. Basta pensar en las enormes industrias bélicas, en la versatilidad de las compañías ficticias, en los esfuerzos que realiza una firma o empresa para matar a otra antes de que nazca, en el cultivo de la amapola en China y la India, en los comercios y destilerías de gin en nuestro propio país, para darnos cuenta cuán a menudo los propósitos inmediatos de un hombre o de una comunidad consisten en coartar o limitar los fines de otro, en ganarlo o corromper sus gustos y alimentar esa corrupción una vez lograda.[28]

---

28 "El comercio y el nexo economico" *en* The Common Sense of Political Economy, *Cap. V, pp. 183-185.*

Si he criticado a Wicksteed tan profundamente ello se debe a que sus palabras son las más elocuentes que he encontrado sobre la tesis que afirma que el sistema de libre mercado es "éticamente indiferente" o neutral. Pero la tesis en sí, en mi opinión, sigue siendo muy cuestionable.

Comencemos por ponerla frente a una o dos afirmaciones contenidos en la tesis rival según la cual la economía de libre mercado tiene un valor moral positivo. El lector recordará un pasaje de Ludwig von Mises que ya citáramos en la pág. 483 y en el cual sostiene que "sentimientos de simpatía y amistad así como de mutua dependencia ... son frutos de la cooperación social" y no la simiente de la cual surge dicha cooperación. Murray N. Rothbard expone una idea similar:

> Para explicar los orígenes de la sociedad, no es necesario conjugar ninguna comunión mística o "sentido de mutua dependencia" entre los individuos. El ejemplo de la razón hace que las personas reconozcan las ventajas del intercambio que resulta de la mayor productividad de la división del trabajo y procedan a seguir este camino ventajoso. En realidad es mucho más probable que los sentimientos de amistad y comunión sean efectos de un régimen de cooperación social (contractual) y no la causa. Supongamos, por ejemplo que la división del trabajo no fuera productiva o que el hombre no hubiera sido capaz de darse cuenta de su productividad. En ese caso no habría o habría muy pocas ocasiones de intercambio y cada hombre procuraría obtener sus bienes dentro de una independencia autística. El resultado sería sin duda una lucha feroz por la posesión de los escasos bienes ya que, en un mundo tal, lo que un hombre ganara en bienes útiles sería lo perdido por otro. Resultaría casi inevitable que un mundo autista de esa clase estuviera marcado por la violencia y la guerra perpetua. Dado que cada hombre ganaría algo de los demás sólo a expensas de ellos, la violencia prevalecería y pareciera probable el dominio de los sentimientos de hostilidad recíproca. Lo mismo que ocurre con los animales que se pelean por unos huesos, un mundo que así luchara sólo produciría odio y hostilidad entre los hombres. La vida sería una amarga "lucha por la supervivencia". Por el contrario, en un mundo de cooperación social voluntaria, por medio de cambios mutuamente beneficiosos, en los que lo que uno gana también lo gana el otro, resulta evidente la amplitud que alcanza el desarrollo de la simpatía humana y la amistad entre los hombres. La sociedad pacífica, regida por la cooperación voluntaria es la que crea aquellas condiciones favorables para los sentimientos amistosos entre los hombres.
>
> Los beneficios mutuos que produce el intercambio proporcionan un importante incentivo . . . para que los posibles agresores (iniciadores de actos violentos contra los demás) frenen su agresión y cooperen pacíficamente con sus semejantes. De esta manera los individuos se dan cuenta de que las ventajas de dedicarse a la especialización y al intercambio superan las que podría traer la guerra.[29]

Observemos ahora con mayor atención la tesis de Wicksteed. Es verdad, como expresa con tanta elocuencia, que el capitalismo, tal como funcionaba en su época y funciona ahora, no es un cielo lleno de santos que cooperan. Pero ello no prueba que el sistema sea responsable de nuestras deficiencias y pecados individuales y, ni siquiera, que sea éticamente "indiferente" o neutral. Wicksteed dio por sentado no solamente los méritos económicos, sino también los éticos del capitalismo de su tiempo, porque ese fue el sistema que veía en todos lados, con lo que le era imposible visualizar la alternativa. Pero, cuando escribió el pasaje que antecede, olvidó que el capitalismo moderno no es inevitable e ineludible sino un sistema elegido por los hombres y mujeres que viven bajo su imperio. Es un sistema de libertad. Londres no se alimenta "a pesar de que nadie se ocupe de ello". Londres se alimenta precisamente porque prácticamente todos los que viven en Londres se ocupan de ello. El ama de casa compra alimentos todos los días y los lleva a su casa a pie o en algún vehículo. El carnicero y el almacenero saben qué es lo que comprará y se aprovisionan de esos artículos. Las carnes y verduras llegan a los comercios en sus propios vehículos o en los de los mayoristas quienes, a su vez, los ordenan a los acopiadores quienes, por su parte, los piden a los productores mientras solicitan su transporte por medio de los ferrocarriles que, a su vez, existen precisamente para cumplir esa función. Lo

---

29 Man, Economy and the State *(Princeton: Van Nostrand, 1962), pp. 85-86.*

único que falta es un dictador único que dé órdenes con gran alarde y reclame todo el mérito del sistema.

Es verdad que este sistema de libertad, este sistema de mercado libre, presupone un sistema legal apropiado y una moralidad adecuada. Sin ellos no podría funcionar. Pero una vez que existe y funciona, eleva todavía más el nivel moral de la comunidad.

8. *La función de la libertad*

Wicksteed no parece haberse dado cuenta de que, al describir una economía de mercado, estaba hablando de un sistema de libertad económica y la libertad no es "éticamente indiferente", sino una condición necesaria para la moral. En las palabras de F. A. Hayek:

> Es . . . un viejo descubrimiento que la moral y los valores morales sólo prosperarán en un medio de libertad y que, en general, los niveles morales de la gente y de las clases son altos solamente cuando han gozado de libertad durante largo tiempo —y proporcionales a la cantidad de libertad que poseyeron . . . Que la felicidad es la matriz requerida para el desarrollo de los valores morales —y, en verdad, no solamente de un valor entre muchos sino la fuente de todos los valores— es algo de evidencia casi manifiesta. Sólo cuando el individuo puede elegir y tiene la responsabilidad inherente a ese acto, puede reafirmar los valores existentes, contribuir a que continúen creciendo y tener mérito moral.[30]

Si la moralidad de un determinado mercado libre no alcanza la perfección, ello no prueba que ese sistema sea éticamente indiferente o neutral. Si para que llegue a existir es necesaria una moralidad anterior, su existencia no deja de fomentar una moral aún más amplia y sostenida. El habito de la cooperación económica voluntaria tiende a hacer que la actitud mutualista sea habitual. Y un sistema que provee mejor que ningún otro a nuestras necesidades materiales no puede ser nunca descartado como éticamente sin importancia o pertinencia. La moral depende de la previa satisfacción de las necesidades materiales. Como afirmara, en otro contexto y de manera memorable, el mismo Wicksteed: "Un hombre no puede ser santo, ni amante, ni poeta a menos que haya tenido algo para comer hace comparativamente poco tiempo.[31]

Parece irónico que, precisamente porque el capitalismo hace posible que los hombres satisfagan, a menudo ampliamente, sus necesidades materiales, se deplore su existencia llamándolo "materialista". F. A. Hayek ha respondido a esto con una contestación excelente: "No hay duda de que es injusto culpar a un sistema de ser más materialista porque permite que el individuo decida si prefiere la ganancia material a otras formas de excelencia en lugar de que esto ya se le dé decidido . . . Si (una sociedad de libre empresa) ofrece a las personas mayor latitud para servir a sus semejantes por medio del logro de fines puramente materialistas, también les da la oportunidad de buscar otros que consideren más importantes".[32]

A ello puedo agregar que en una economía libre todos son libres de practicar la generosidad para con los demás en la medida con que lo creen conveniente — y según se encuentra mejor capacitados.

A medida que la cooperación económica nos hace más interdependientes, las consecuencias de las faltas de cooperación o colapsos en el sistema, resulten más serios para todos; y en la medida en que lo reconozcamos, seremos menos indiferentes a las faltas o infracciones cometidas por nosotros o por los demás en materia de cooperación. La tendencia será, pues, hacia mantener elevado o elevar aún más el nivel moral de toda la comunidad.

La manera de apreciar el verdadero valor moral de la economía de libre mercado consiste en preguntarnos: ¿Qué pasaría si esta libertad no existiera? Si le disminuimos su valor, no sólo desde el punto de vista económico sino también desde el moral, es porque la tenemos y la consideramos segura. Según las palabras de Shakespeare:

Y así ocurre
Que aquello que tenemos no lo valoramos
Mientras lo gozamos, pero si nos falta y lo perdemos
Entonces estimamos su valor; entonces encontramos

---

30 "El elemento moral en la libre empresa" *en* The Spiritual and Moral Significance of Free Enterprise *(Nueva York: National Association of Manufacturers), pp. 26-27.*

31 The Common Sense of Political Economy, *p. 154.*

32 "El elemento moral en la libre empresa" *en* The Spiritual and Moral Significance of Free Enterprise *(Nueva York. National Association of Manufacturesrs), pp. 32-33.*

La virtud que su posesión no nos mostraba
Mientras era nuestro.[33]

Escribiendo en 1910, Wicksteed encuentra una excusa que nosotros no tenemos para considerar que el sistema capitalista es moralmente indiferente. El no tenía por delante las variantes groseramente presentadas. El no había estado leyendo o teniendo la experiencia diaria, durante años, de los resultados del estatismo, de la economía planificada por el gobierno, del socialismo, el fascismo o el comunismo. En el capítulo que sigue examinaremos la moralidad o, mejor dicho, la inmoralidad de estas variantes.

En resumen: El sistema capitalista, o de la economía de mercado, es un sistema de libertad, justicia y productividad. En todos estos aspectos es infinitamente superior a todos los otros sistemas que son siempre coercitivos. Pero estas tres virtudes no deben separarse. Cada una de ellas surge de la otra. El hombre sólo puede ser moral cuando es libre. Sólo cuando tiene libertad para elegir puede afirmarse que elige el bien y no el mal. Sólo siente que se lo trata con justicia cuando tiene libertad para elegir, cuando tiene libertad para obtener y conservar los frutos de su trabajo. A medida que reconoce que su recompensa depende de su propio esfuerzo y producción (y es, en efecto, su producción) cada hombre cuenta con el máximo incentivo para cooperar ayudando a los demás a hacer lo mismo. La justicia del sistema proviene de la libertad que asegura y la productividad del sistema proviene de la justicia de las recompensas que ofrece.

33 Much Ado About Nothing, *acto IV, escena 1, línea 219.*

CAPITULO XXXI

ETICA DEL SOCIALISMO

1. *La alternativa de la libertad*

En el capítulo precedente hemos procurado limitarnos a considerar los valores éticos positivos del "capitalismo", es decir, del sistema de libertad económica. Hemos procedido así porque estos valores con muy poca frecuencia se aprecian y hasta no se consideran. El sistema ha estado sometido a constantes ataques durante más de un siglo y por parte de innumerables detractores (incluyendo entre ellos a quienes más le deben) y aun la mayoría de sus defensores se han disculpado por hacerlo, contentándose con subrayar que resulta más productivo que los otros sistemas.

Esta es una defensa válida. Tiene, en realidad, una validez tanto ética cuanto "meramente material". El capitalismo ha elevado enormemente el nivel de las masas. Ha eliminado áreas completas de pobreza. Ha reducido grandemente la mortalidad infantil y posibilitado la cura de las enfermedades y la prolongación de la vida. Ha reducido el sufrimiento de la humanidad. Gracias al capitalismo millones de personas que viven hoy de otro modo no hubieran nacido. Si estos hechos carecen de importancia ética entonces no es posible expresar en qué consiste esa importancia.

Pero, si bien una defensa del capitalismo basada solamente en su productividad es válida y hasta éticamente válida, no es éticamente suficiente. No nos es posible apreciar en toda su fuerza los valores éticos positivos de un sistema de libertad económica si no lo comparamos con los otros sistemas sociales.

Comparémoslo pues, con su única alternativa real: el socialismo. Algunos lectores quizá observarán que hay muchas variantes, todo un espectro que va desde los distintos grados de intervencionismo y estatismo hasta el comunismo. Pero, para evitar adentrarnos en aspectos económicos, seré dogmático sobre este punto y afirmaré que

los sistemas autotitulados de "**mitad de camino**" o intermedios son inestables y de naturaleza transitoria y, a largo plazo, se desintegran o conducen hacia un socialismo completo. En lo que respecta a los argumentos que dan apoyo a esta conclusión, debo derivar al lector a la correspondiente bibliografía sobre economía.[1] Aquí me contentaré con llamar su atención sobre la diferencia existente, por un lado, entre un sistema indiscriminatorio general de leyes en contra de la fuerza y el fraude y, por otro, sobre intervenciones específicas en la economía de mercado. Algunas de estas intervenciones específicas quizá lleguen a "**remediar**" a corto plazo este o aquel determinado "**mal**" pero lo hacen a costa de producir más y mayores males a largo plazo.[2]

Quiero asimismo hacer notar al lector que en la mayor parte de estas consideraciones hablaremos de "**socialismo**" y "**comunismo**" como si fueran prácticamente sinónimos. Así procedían Marx y Engels. Es verdad que ambas palabras han llegado a tener hoy distintas connotaciones y más adelante nos ocuparemos de ellas. Pero en la mayor parte de este estudio daremos por sentado, siguiendo a Bernard Shaw, que "**Un comunista no es sino un socialista con el valor de sus convicciones**". Los partidos y programas de Europa actual que se autodenominan "socialistas" defienden en realidad, un socialismo **parcial** —la nacionalización de los ferrocarriles, de varias empresas de servicios públicos y de la industria pesada. Cuando el socialismo llega a ser completo se transforma en lo que generalmente se llama **comunismo**.

Notemos otra diferencia: los partidos que se autodenominan comunistas creen en llegar al poder, si es necesario, por medio de la revolución violenta y en diseminar su fuerza por medio de la infiltración, la propaganda de odio, la subversión y la guerra en contra de otras naciones; mientras que los partidos que se autodenominan socialistas sostienen (sinceramente, en general) que sólo desean llegar al poder por medio de la persuación y de los "**medios democráticos**". Pero dejemos para más adelante la consideración de estas diferencias.

2. *El socialismo utópico*

Comencemos considerando las ideas éticas del socialismo utópico (o pre-marxista). El socialismo utópico siempre lamentó la supuesta crueldad y salvajismo de la competencia económica y abogó por su sustitución por un régimen de "**cooperación**" y "**ayuda mutua**". Este alegato descansa, como hemos visto en el capítulo anterior, en su incapacidad para comprender que un sistema de libre mercado es, en realidad, un maravilloso sistema de cooperación voluntaria tanto en el escala "**microeconómica**" cuando en la **macroeconómica**". Descansa en la incapacidad para entender que, además, la competencia económica es una parte integrante e indispensable de este sistema de cooperación comercial y aumenta enormemente su efectividad.

Los socialistas utópicos hablan constantemente del "**despilfarro**" de la competencia. Ello se debe a que no se dan cuenta de que ese aparente "**despilfarro**" de la competencia es de corta duración y sirve como transición necesaria para aumentar la economía a largo plazo. Bajo los monopolios es imposible obtener economías a largo plazo comparables. Y, sobre todo, no se las consigue si el monopolio es del gobierno: véase lo que ocurre con el servicio postal.

En **Lookink Backward** (1888) la novela socialista utópica de fines del siglo XIX, Edward Bellamy pinta lo que consideró una sociedad ideal. Y uno de los aspectos que producían esa idealidad era la eliminación de

> filas interminables de comercios (en Boston) . . . diez mil comercios para distribuir los bienes necesarios por esta sola ciudad que en mi sueño (utópico socialista) recibían todas las cosas de un único depósito ya que los pedidos se producían a través de un único gran comercio en cada barrio, comercio al cual concurría el comprador y, sin pérdida de tiempo ni trabajo, encontraba bajo un mismo techo un surtido mundial del artículo deseado. En ese caso el trabajo de distribución había sido tan pequeño que apenas agregaba una fracción perceptible al costo para el usuario de los artículos. Todo lo que pagaba era virtualmente el costo de producción. Pero aquí la simple distribución de los bienes, su manipulación por sí sola, agregaba una cuarta parte, una tercera, la mitad o más al costo.

---

1 *Ver especialmente el ensayo de Ludwig von Mises sobre* **"La política de mitad de camino conduce al socialismo"** *en su obra* **Planning for Freedom** *(South Holland, Ill.: Libertarian Press, 1952). También el ensayo de Gustav Cassel,* **From Protectionism Through Planned Economy to Dictatorship** *(Londres. Cobden Sanderson; 1934).*

2 *Para decenas de ejemplos específicos, ver Henry Hazlitt,* **Economics in One Lesson.**

> Todas estas diez mil empresas deben pagar el alquiler, el personal de maestranza, los batallones de vendedores, sus diez mil conjuntos de contadores, empleados y dependientes más todo lo que gastan en propaganda y en pelearse unas con las otras y los consumidores son quienes deben pagar. ¡Qué linda manera de transformar una nación en un país de pordioseros![3]

Lo que Bellamy fue incapaz de ver en esta increíblemente ingenua descripción es que estaba cargando todos los costos e inconvenientes de la "**distribución**" al **comprador, el consumidor**. En su utopía correspondía a los compradores caminar o tomar travía o conducir su carruaje para llegar al "**único, gran comercio**". No podían limitarse a ir al negocio de la vuelta de la esquina para comprar artículos de almacén, un pan o una botella de leche; o un medicamento; o un lápiz y papel; o un destornillador; o un par de calcetines o medias. No: debían caminar o tomar un vehículo para ir al "**único, gran comercio**", por trivial que fuera lo que debían comprar y por lejos que les quedara. Y además, dado que una gran tienda nacionalizada no tendría que hacer frente a competencia alguna, no tendría el número suficiente de vendedores y los clientes se verían en la necesidad de formar filas y en la mayor parte de los "**servicios**" del gobierno en cualquier lugar). Y, debido a esa misma falta de competencia, los artículos serían de pobre calidad y limitados en cuanto a su variedad. No sería aquello que querrían los clientes sino lo que los burócratas del gobierno consideraran suficientemente buena para ellos.

Entre otras cosas, Bellamy olvida que todos los costos reales deben ser pagados; y si la única gran tienda del gobierno no agrega al precio el costo de "**distribución**" porque no se hace cargo de él, ello sólo se debe a que obliga a los consumidores a pagarlo, no solamente en dinero sino también en tiempo e incomodidades y hasta en trabajo personal. El "**despilfarro**" de la clase con que soñaba Bellamy sería enormemente más grande que el del sistema competitivo que despreciaba.

Pero estos eran errores comparativamente menores. El principal error del cuadro presentado por Bellamy está en su total incapacidad para reconocer el papel de la competencia en la constante reducción de los costos de producción, en el mejoramiento de los productos y de los medios de producción y en el desarrollo de productos completamente nuevos. Bellamy no previó los miles de inventos perfeccionamientos, y nuevos descubrimientos que la competencia capitalista trajo al mundo en los setenta y seis años transcurridos desde que él escribió su obra en 1888. Si bien (en su sueño) se suponía que escribía sobre las condiciones prevalentes en el año 2000, no previó el avión y ni siquiera el automóvil; tampoco la radio o la televisión ni los sistemas estereofónicos o de alta fidelidad y ni aun el fonógrafo; tampoco previó la "**automatización**" ni otros mil milagros del mundo moderno. Tuvo, sí, la visión de que el teléfono permitiría la transmisión de música que llegaría a los hogares desde una estación central oficial, pero ello se debió a que el teléfono ya había sido **privadamente** inventado por Alexander Graham Bell en 1876 y 1877 (diez años antes de que Bellamy escribiera su libro) y perfeccionado, también privadamente, después de esas fechas.

Tampoco se dio cuenta de las enormes economías que tendrían lugar en la distribución. No previó el enorme crecimiento que se produciría en el tamaño de las tiendas de propiedad privada con distintos departamentos, y en la variedad de artículos que ofrecerían. No previó que las tiendas abrirían sucursales en los suburbios o en otras ciudades para mejor servir a su clientela. Tampoco previó el desarrollo del comercio por medio de pedidos contra reembolso que permitiría a la gente solicitar artículos tomados de enormes catálogos ahorrándose, de este modo, la molestia de trasladarse hasta el "**gran comercio único**" con la esperanza de que tuviera aquello que deseaba. No previó la existencia del moderno supermercado con la inmensa variedad de artículos ofrecidos y, además, con la enorme economía representada por lo reducido de su personal de vendedores. Y la razón por la cual fue incapaz de prever todo esto es que no llegó a darse cuenta de las enormes presiones que esa competencia que tanto lamentaba ejercería sobre los distintos comercios o empresas individuales llevándolas a aumentar constantemente sus economías y reducir sus costos.

Y por la misma razón no previó las inmensas economías que produciría la contabilidad mecánica. En realidad algunos de sus comentarios

---

3 **Looking Backward: 2000-1887**, *Cap. 28 (varias ediciones).*

demuestran que apenas si comprendió la necesidad de alguna clase de contabilidad. Para él eso no significaba sino una manera utilizada por los comerciantes para llevar cuentas de sus imperdonables ganancias. Nada sabía de una de las principales funciones de la contabilidad. Jamás se le ocurrió que su propósito principal reside en conocer en qué consisten los costos y dónde se producen con el fin de investigar el despilfarro, delimitarlo y eliminarlo para reducir aquéllos. Se manifestaba en contra de la competencia porque tomaba sus beneficios como cosa natural.

No tuve la intención de adentrarme con tanta extensión en estas consideraciones económicas pero ellas parecieron necesarias para demostrar el error en que incurren los autores socialistas o anticapitalistas con su ética supuestamente implícita.

3. *"Distribución igualitaria" versus producción*

Los autores socialistas son incapaces de darse cuenta de que sólo con la institución del libre mercado, con la competencia y la propiedad privada de los medios de producción y sólo con el juego recíproco de precios, salarios, costos, ganancias y pérdidas, es posible determinar qué quieren los consumidores y en qué proporción relativa y, en consecuencia, qué debe producirse y en qué proporciones relativas. Bajo un sistema capitalista, el juego recíproco de millones de precios es y salarios y trillones de interrelaciones de precios, salarios y ganancias, produce los incentivos y disuasorios infinitamente variados que dirigen la producción como con **"una mano invisible"** hacia miles de distintos artículos y servicios. Lo que los socialistas no entienden es que el socialismo no puede resolver el problema del **"cálculo económico"**. **"Si sólo estuvieran dotados de razón humana, ni los ángeles serían capaces de conformar una comunidad socialista"**.[4]

Ahora bien, desde un punto de vista utilitario (y los socialistas están siempre refiriéndose a un punto de vista utilitario) todo sistema incapaz de resolver el problema de la producción, de maximizarla y de conducir hacia los canales apropiados, todo sistema que reduzca de manera considerable (comparando con aquello que es posible) el fundamento material de la vida social, la satisfacción de las necesidades humanas, es un sistema que no puede ser llamado **"moral"**.

Ya hemos visto que un sistema de libre mercado tiende a hacer que cada grupo social y cada individuo dentro de dichos grupos reciba el valor de lo que contribuyó a la producción. El lema de trabajo de un sistema tal es: **A cada cual según lo que hace.** Pero el socialismo marxista niega que el capitalismo haga esto y sostiene que, bajo el capitalismo, el trabajador es sistemáticamente **"explotado"** y robado del producto total de su trabajo. Ya hemos visto en el capítulo precedente que esta afirmación marxista es insostenible.[5] Pero, de todas maneras, los marxistas no proponen que éste sea su lema para la distribución. El que propician es: **De cada uno según su capacidad; a cada uno según su necesidad.**

Las dos partes de este lema son incompatibles. La naturaleza humana es tal que, a menos que a cada uno se le pague y recompense según su capacidad, esfuerzo y aporte, no se molestará en aplicar y desarrollar toda su potencialidad, en realizar el máximo de su esfuerzo ni en efectuar el máximo de su aporte. Y, naturalmente, la reducción general del esfuerzo disminuirá la producción de la cual sale lo que hace falta para satisfacer las necesidades de todos. Y eso de que cada uno recibirá **"según sus necesidades"** es un alarde vano —a menos que se lo deba interpretar como que recibirá apenas lo necesario para no morirse. (Y no esto, según lo demuestra la historia de hambrunas sufridas en la Rusia soviética y en China comunista, es siempre posible de lograr). Pero si la palabra **"necesidades"** ha de interpretarse en el sentido de necesidades y deseos, en el sentido de los que cada uno de nosotros quisiera tener, es una meta que jamás se alcanzará plenamente mientras exista un déficit o escasez de cualquier cosa que fuere. Si **"necesidades"** ha de interpretarse simplemente como las necesidades de **los demás** según las estima el burócrata soviético, entonces es indudable que la meta socialista podrá a veces alcanzarse.

El ideal más común de una distribución **"justa"** preconizado por los socialistas utópicos, es la división igualitaria de los bienes o ingresos por cabeza entre la población.[6] Aplicado de manera

---

4. *Ludwig von Mises*, **Socialism**, *p. [illegible]*
5. *Ver Eugen Böhm Bawerk*, **Karl Marx and the Close of his System**, *J. B. Clark*, **The Distribution of Wealth**, *y Ludwig von Mises*, **Socialism**.
6. *Ver la frecuentemente elaborada argumentación en favor de esta idea en* **The Intelligent Woman's Guide to Socialism and Capitalism** *de Bernard Shaw (Nueva York: Brentano, 1928).*

literal, esto infringiría el lema de la distribución según la necesidad, ya que daría lo mismo a los niños recién nacidos que a los adultos en su edad más vigorosa. Pero la principal objeción a este ideal es de una naturaleza totalmente diferente. Ese proceder destruiría la producción.

Ya se ha visto (capítulo 30, pp. 491-92) las razones de ello. Supongamos que, en la actualidad (o en el momento que se iniciara el experimento de la garantizada igualdad de ingreso por cabeza) el ingreso anual medio fuera, según las estadísticas, de U$S 2,500.–. Nadie que hubiera estado recibiendo menos trabajaría más duro para aumentar ese ingreso ya que, de todos modos, tendría la seguridad del total de ese ingreso, no vería razón alguna para seguir trabajando –a menos que se viera obligado a ello por un sistema de esclavitud, el látigo, una opinión pública tiránica o por los llamados intermitentes e inciertos de su propia conciencia. Como, por otra parte, la nueva igualdad garantizada de un ingreso anual de U$S 2,500.– sólo podría lograrse apoderándose de todo lo que, por encima de esa cifra, ganaran los demás, quienes estuvieran percibiendo cantidades superiores dejarían de tener incentivo alguno. En realidad, carecería de incentivo hasta para ganar aquella cantidad ya que la tendrían garantizada, trabajaran o no. El resultado sería la pobreza y el hambre generales.

Podría replicarse que sería suicida que la gente procediera de este modo, que los habitantes de una sociedad tal serían sin duda lo suficientemente inteligentes como para darse cuenta de que, cuando más produjeran, más habría para todos. Este es, en realidad, el argumento de todos los socialistas y de todos los gobiernos socialistas. Pero quienes esgrimen el argumento olvidan que aquello que es verdad para la colectividad no lo es necesariamente para el individuo. Los dirigentes de la sociedad socialista le dicen al individuo que si aumenta su producción, a igualdad de todos los demás factores, la producción total también aumentará. Matemáticamente se da cuenta de que ello es verdad. Pero también se da cuenta matemáticamente de que, bajo un sistema de división equitativa, su propio aporte tendrá sólo una relación infinitesimal con su propio ingreso y bienestar. Sabe que, aun si él personalmente trabajara como un galeote y nadie más lo hiciera, se moriría de hambre. Y también sabe que, por otra parte, si todos los demás trabajan como galeotes y él no hiciera nada o sólo pretendiera trabajar cuando alguien lo vigilara, viviría muy bien de lo producido por todos los demás.

Supongamos que un hombre vive en un país socialista con una población de 200 millones de personas. Trabajando hasta el agotamiento logra doblar su producción. Si lo que producía anteriormente estaba dentro del promedio, el aumento conseguido para el total de la producción nacional es de una doscientos millonésima parte. Esto significa que, a pesar de su enorme esfuerzo si el total se distribuye igualmente entre todos, sus ingresos o consumo habrán aumentado en una doscientos millonésima parte. En su bienestar material jamás se notará esa diferencia infinitesimal. Supongamos, por el contrario que, sin que nadie se dé cuenta, no trabaja en absoluto. Entonces recibirá una doscientos millonésima parte menos de alimentos. También en este caso, su privación es tan infinitesimal que no la llegará a notar. Pero se salvará de hacer cualquier trabajo.

En resumen: si las condiciones de distribución son iguales, sea cual fuere la producción de un hombre, lo que producirá o la intensidad de su esfuerzo estarán determinados, no por alguna consideración colectivista abstracta general, sino principalmente por lo que piense acerca de lo que todos los demás hacen o van a hacer. Quizás se muestre dispuesto a "hacer su parte" pero ciertamente no se romperá el alma para producir mientras los demás haraganean pues sabe que de nada le valdrá. Y tal vez se muestre algo generoso cuando mide lo mucho que él trabaja y un poco cínico cuando estima lo que hacen los demás. Es fácil que mencione a los peores de sus compañeros de tarea como ejemplo típicos de los que hacen "los demás" mientras él se mata trabajando.[7]

Prueba de que esto es lo que realmente ocurre en una economía completamente socializada es la necesidad de sus dirigentes de mantener una constante propaganda en favor de más trabajo, más producción. Y también lo prueba el hambre masiva que siguió imediatamente después de la colectivización agrícola de Rusia soviética y China comunista. Pero ningún ejemplo más elocuente que el que aparece en los principios mismos de la historia norteamericana.

La mayoría de nosotros ha olvidado que cuando los Padres Peregrinos llegaron a las costas de Massachusetts establecieron un sistema comunis-

[7] Ver *Henry Hazlitt,* **Time Will Run Back** *New Rochelle, N. Y., Arlington House), pp. 88-93.*

ta. Tomándolo del producto y depósito común crearon un sistema de racionamiento que alcanzaba "sino a un cuarto de libra de pan por día y por persona". Aun cuando llegó el momento de la cosecha "solo aumentó un poquito". Pareció comenzar a producirse un círculo vicioso. La gente se quejaba de sentirse débil por la falta de alimentos lo que les impedía ocuparse debidamente de sus sembrados. Aun cuando eran profundamente religiosos, comenzaron a robarse los unos a los otros. "De modo que parecía muy probable", escribe el gobernador Bradford en su informe de la época, "que también habría hambre el año que viene a menos que se tomara alguna medida para prevenirla".

Por lo tanto, continúa, los colonos

> comenzaron a pensar en la manera de producir tanto maíz como pudieran para obtener una cosecha mejor que la anterior de modo de no padecer miseria. Finalmente (en 1623) después de mucho debatir los problemas, el gobernador, (con el asesoramiento de los principales de ellos) dispuso que cada hombre sembrara maíz para sí mismo y que, en ese aspecto, cada uno confiara en sí . . . Y, de este modo, asignó una parcela de tierra a cada familia . . .
>
> Esto tuvo mucho éxito ya que hizo que todas las manos trabajaran con mucha mayor industriosidad y plantaran mucho más maíz de lo que hubiera sido posible por ningún otro medio que el gobernador, o cualquier otra persona, hubieran podido emplear y esto le ahorró una cantidad de inconvenientes y contentó más a todos.
>
> Ahora las mujeres estuvieron dispuestas a trabajar en el campo y llevaron con ellas a sus pequeños para sembrar maíz, mientras que antes habían alegado debilidad e incapacidad para hacerlo y obligarlas hubiera sido tenido por gran tiranía y opresión.
>
> La experiencia que se tuvo con este curso y condición común, ensayados durante varios años y entre hombres sobrios y temerosos de Dios, puede muy bien poner de manifiesto la vanidad de este concepto de Platón y otros antiguos aplaudido por algunos en épocas posteriores: —que privar de la propiedad y colocar en comunidad la riqueza común los hará felices y florecientes, como si fueran más inteligentes que Dios. En lo que respecta a esta comunidad (en la medida en que se aplicó), ello produjo mucha confusión y descontento y retrasó mucho empleo que pudo haber sido para su beneficio y comodidad.
>
> Y es que los jóvenes más capaces y aptos para el trabajo y servicio se quejaban de tener que gastar su tiempo y fuerzas para trabajar para las esposas e hijos de otros hombres sin recibir ninguna recompensa. Los fuertes u hombres de pelo en pecho no recibían más en la división de alimentos y vestidos, que el débil o incapaz de hacer ni la cuarta parte de aquéllos; se pensó que esto era una injusticia . . .
>
> Y aquellas esposas obligadas a servir a otros hombres, a preparar su carne, lavar su ropa, etc., consideraban que esto era una especie de esclavitud y no muchos maridos lo toleraban . . .
>
> Por esta época comenzó la cosecha y en lugar de hambruna, Dios les había dado abundancia y la faz de las cosas había cambiado para alegría de los corazones de muchos, por lo que dieron gracias a Dios. Y el efecto de su siembra particular (privada) se notó muy bien ya que, de una u otra manera, todos tuvieron para pasar el año y algunos de los más capaces e industriosos tenían de más para vender a los otros y hasta el día de hoy no ha habido entre ellos una necesidad o hambruna general.[8]

Cuando, en nombre de la "justicia", se procura sustituir el sistema de permitir que cada uno sea dueño de lo que produce y lo conserve, por uno de división igual por cabeza, esos son los resultados que se consiguen. La falacia de todos los esquemas de división igualitaria (necesariamente coercitiva) de la riqueza o ingresos reside en que dan por supuesta la producción. Quienes propician estos sistemas dan tácitamente por sentado que la producción será la misma a pesar de esa división igualitaria y hasta hay algunos que sostienen explícitamente que será mayor. Podemos imaginar a un moderno Sócrates interrogando a un Nivelador de esta clase:

8. *Relaté esta historia en un artículo aparecido en la revista* Newsweek *del 2[illegible] de [illegible] de 19[illegible].*

Sócrates: ¿Qué es más justo, una división igual o una desigual de los bienes?

Nivelador: Es evidente que la división igual.

Sócrates: ¿Sin importar quién produjera los bienes o cuánto se produjera?

Nivelador: En todos los casos una división igual sería sin duda más justa que una desigual.

Sócrates: Veamos un poco. Supongamos que en un pueblito pobre y aislado de cien personas, a cada uno se le entregara un pequeño plato de arroz por día mientras que en otro pueblito, también aislado y de cien personas, diez de ellas, recibiran un plato de arroz por día, otras diez dos platos, setenta personas tres diarios y una décima parte de la población viviera realmente muy bien con una dieta rica y variada. ¿Qué pueblito estaría mejor, el primero o el segundo?

Nivelador: El segundo, claro está, Pero . . .

Sócrates: Pero es que, según su definición, en el segundo habría menos "Justicia".

Nivelador: Lo que pasa es que usted está cambiando los términos del problema. No hay duda que si la mayor producción de bienes del segundo pueblo se dividiera igualitariamente, éste estaría en mejores condiciones porque la división sería más justa.

Sócrates: Pero, ¿por qué no suponer que el hecho de recibir sólo un plato de arroz diario se debe precisamente a la división igualitaria coercitiva impuesta en el primer pueblito? Supongamos que la producción y distribución en el primer pueblo fuera igual a la vigente en el segundo es decir que, como en el segundo, a cada uno se le permitiera conservar aquello que aportó al producto total. Porque, en realidad, no he estado hablando de dos distintos pueblitos sino de lo que ocurriría en el mismo bajo dos diferentes sistemas de "distribución": uno, obligatoriamente igualitario de la distribución de la producción total y el otro un sistema en el cual cada persona recibiera una paga conforme a lo que produjo o se le permitiera conservar o intercambiar lo que produjo y se le protegiera en su derecho a proceder así.

Nivelador: Pero, ¿acaso la división igualitaria no es en todos los casos más justa que la desigual?

Sócrates: Quizás lo sea en ciertas circunstancias como, por ejemplo, en la distribución de los alimentos en un ejército o de los habitantes de una ciudad bajo asedio. Pero nunca es más justa si los resultados que se obtienen se traducen en una disminución de la producción a dividirse.

4. *Preguntemos de nuevo: ¿Qué es la justicia?*

Pero quizás hemos puesto un exceso de opiniones en boca de un Sócrates, por moderno que sea. No debemos perder de vista el hecho de que la Justicia, como la Virtud, es principalmente un medio; y, si bien también es un fin, nunca es un fin último, sino que se le debe juzgar por sus resultados. Sea lo que fuere aquello que produce malos resultados, sea lo que fuere aquello que disminuye el bienestar material o la felicidad humana, no es posible pensar que sea la Justicia. Llamamos Justicia (como ya se ha visto en el capítulo 24) al sistema de normas y disposiciones que aumentan la paz, la cooperación, la producción y la felicidad humanas, e Injusticia a aquellas normas y disposiciones que obstruyen el camino hacia estas consecuencias. Todo concepto *a priori* de lo que es Justicia debe ser revisado a la luz de lo que antecede.

En cuanto sean sistemas legales u oficiales, el que establece "**a cada uno según lo que produce**" y el de la división igualitaria, son irreconciliables. Se piensa por lo general que, precisamente porque llevaría a una disminución de la producción, la división igualitaria obligatoria es impracticable pero que, por otra parte, es posible mitigar las "**injusticias**" y desigualdades de la riqueza y los ingresos utilizando ciertos mecanismos, de los cuales el más popular en la actualidad es el impuesto progresivo a las ganancias. Se ensalzan constantemente los efectos beneficiosos de este impuesto en cuanto a lograr una mayor "**justicia social**". Es hoy creencia general, aun entre la mayoría de los economistas académicos, que es posible aplicar un impuesto a las ganancias personales de hasta el 91 por ciento[9] sin reducir significativamente los incentivos a la acumulación de capital de la que depende todo mejoramiento de las condiciones de la economía. Se piensa también que los seguros de desempleo y los beneficios de la seguridad social pueden ser ampliados o aumentados indefinidamente sin reducir los incentivos para el trabajo y la producción. Este no es el lugar apropiado para iniciar un estudio técnico sobre los efectos económicos de los impuestos "**progresivos**" a las ganancias a los beneficios sociales a cargo del Estado o de una combinación de ambos factores. Para este tema, podemos derivar al lector a otras fuentes.[10] Baste hacer notar que cualquiera sea la transferencia de ingresos de Pedro o Pablo, si ella reduce el "**dividendo social**", la ganancia para la "**justicia**" es dudosa.

---

9 *Porcentaje superior de la escala en Estados Unidos en 1963.*

10 *Ver especialmente los capítulos sobre impuestos y seguridad social en* The Constitution of Liberty *de F. A. Hayek.*

Es decir que el viejo refrán victoriano era tan juicioso como ingenioso:

¿Qué es un comunista?
Un hombre que vive anhelando
La división igual
De ganancias desiguales.

Esto nos retrotrae a la pregunta: ¿Cuál es la manera adecuada de entender la Justicia? Un sistema bajo el cual la gente industriosa, con talento y capacitación no recibiera más que el incompetente, inútil y haragán y que igualizara las recompensas materiales sin tener en cuenta el esfuerzo y la eficiencia sería, sin duda, improductivo y para muchos de nosotros, se me ocurre, sería injusto. No hay duda de que la mayoría de nosotros preferiríamos —si esa fuera la única alternativa— un sistema enormemente productivo aunque no fuera idealmente **"justo"** a uno que posibilitara una distribución perfectamente **"justa"** de la escasez y la pobreza —**"la indigencia espléndidamente igualizada"**.[11] Esto no quiere decir que prefiramos la Abundancia a expensas de la Justicia. Lo que quiere significar es que, si se la aplica a recompensas materiales, la palabra Justo debe concebirse como aquel sistema de distribución que tiende a maximizar a largo plazo los incentivos de todos para producir, contribuyendo así a maximizar la producción y la cooperación social.

Todavía queda por considerar otro principio de distribución económica defendido por algunos socialistas. Se trata de la distribución o paga según los **"meritos"**. Este es un principio menos ingenuo que el de la división por cabeza y suele contar con la aprobación de los literatos, artistas, poetas e intelectuales de otras disciplinas fuera de la economía. Es un escándalo, dicen algunos de ellos, que un cervecero o buscador de petróleo vulgar y con malos modales o el autor de una novela sensacionalista, hagan una fortuna mientras que un delicado poeta moderno casi se muere de hambre porque su libro vende apenas unos cientos de ejemplares o ni siquiera llega a publicarse. Las personas deberían verse recompensadas de acuerdo con su verdadero valor moral o, por lo menos, de acuerdo con su **"verdadero"** aporte a nuestra vida cultural.

Esta propuesta deja sin respuesta la cuestión principal: ¿Quién ha de decidir acerca del verdadero valor moral o mérito **"real"** de las personas? Algunos de nosotros quizá pensemos secretamente que **nosotros** seríamos competentes para resolver acerca de los verdaderos méritos de cada uno y podríamos recompensarlos en la proporción adecuada y con absoluta imparcialidad y justicia una vez que conociéramos **"los hechos"**. Pero si meditamos un poco pronto nos convenceremos de que solamente alguien con la omnisciencia e imparcialidad de Dios podría decidir acerca de los méritos y merecimientos de cada uno de nosotros. Sabemos de los resultados de pesadilla obtenidos en aquellos lugares, como Rusia soviética, donde se intentó llevar a la práctica esa **"solución"**. Lo más parecido a una respuesta práctica son las soluciones simbólicas de la Inglaterra contemporánea, con su distribución anual de títulos de nobleza, de la Francia actual con su elección para integrar la Academia y de los Estados Unidos con la distribución de títulos honorarios por parte de los colegas. Pero aun la justicia o sabiduría de algunas de estas concesiones ha sido cuestionada por la gente.

5. El socialismo significa coerción

La solución del libre mercado no es perfecta pero es superior a cualquier alternativa que se haya inventado o cuya invención parezca probable. De acuerdo con ella las recompensas materiales corresponden al valor que los servicios determinados de un hombre tienen para sus semejantes. Los demás demuestran sus valoraciones por medio de lo que están dispuestos a pagar por su aporte. Los escritores o fabricantes mejor retribuidos son aquellos que ofrecen al público lo que el público quiere y no lo que es mejor para éste. Lo que el público quiere sólo es igual a lo que es bueno para él, si aumenta el nivel general de gustos, sabiduría y moralidad. Pero, sean cuales fueren los defectos de este sistema, cualquier sustituto coercitivo y arbitrario sería sin duda mucho peor.

La discusión principal entre el capitalismo y el socialismo se centra alrededor del tema de la libertad: **"Hace a la esencia de la sociedad libre que recibamos recompensas materiales, no por hacer lo que los demás nos ordenan que hagamos, sino por darles aquello que quieren"**.[12] Esto no significa que el capitalismo sea más **"materialista"**

11 *L. Garvin*, **A Modern Introduction to Ethics**, *p. 460.*
12 *F. A. Hayek*, **"El elemento moral en la libre empresa"**, *en ensayo en el simposio* **The Spiritual and Moral Significance of Free Enterprise** *(Nueva York: National Association of Manufacturers, 1962), p. 31.*

que el socialismo. "La libre empresa ha producido la única clase de sociedad que, al mismo tiempo que nos provee de abundantes medios materiales —si es que eso es lo que queremos en primer lugar— deja al individuo en libertad para elegir entre las recompensas materiales y las que no lo son . . . Admitamos que es injusto tachar a un sistema de ser más materialista porque permite que sea el individuo quien decida si prefiere la ganancia material a otros tipos de excelencia en lugar de que esto se le dé decidido por otros".[13]

Quienes proponen otros sistemas de recompensa material diferentes de los que proporciona el capitalismo no se dan cuenta de que los que ellos quieren imponer sólo pueden hacerlo por medio de la coerción. Y la coerción constituye la esencia del socialismo y el comunismo. Bajo el socialismo no puede haber una libre elección de ocupación. Cada persona debe aceptar la tarea que le ha sido asignada. Debe ir adonde se lo mande. Debe quedarse allí hasta tanto se le ordene ir a otra parte. Sus ascensos o descensos dependerán de la voluntad de un superior, de una única cadena de mando.

La vida económica bajo el socialismo está organizada en resumen, según un modelo militar. Como en un ejército, a cada uno se le asigna su tarea y su batallón. Esto aparece claro aun en la visión utópica de Bellamy; su pueblo tenía que turnarse en el "ejército del trabajo" trabajando en las minas, limpiando las calles, sirviendo las mesas —solo que, por una razón que no se explica, estos trabajos habían pasado a ser, de pronto, incompatiblemente más fáciles y agradables. Engels asegura a sus seguidores que: "El socialismo abolirá la arquitectura y el trabajo de empujar carretillas como profesiones y el hombre que haya dedicado media hora a la arquitectura también empujará una carretilla hasta tanto haya nuevamente demanda para su trabajo como arquitecto. Sería una linda forma de socialismo aquella que perpetuara el trabajo de empujar carretillas".[14] En la Utópia de Bebel la sociedad sólo reconoce el valor del trabajo físico; el arte y la ciencia quedan relegadas a las horas libres.

Si bien nunca lo expresan con claridad, estas visiones utópicas dan por sentado que todo se hará por medio de la coerción, obedeciendo órdenes de arriba. La prensa será nacionalizada, la vida oficial será nacionalizada, la libertad de expresión desaparecerá.

La triste realidad aparece hoy en los campamentos de esclavos de Rusia y de China Comunista. Cuando se destruye la libertad económica, todas las demás libertades desaparecen con ella. "El poder sobre la subsistencia del hombre significa poder sobre su voluntad". Y, tal como lo subrayara aún claramente uno de los maestros de la Rusia actual León Trotsky: "Es un país donde el único empleador es el Estado, oponerse significa morirse de hambre lentamente. El viejo principio, quien no trabaja, no come, ha sido reemplazado por uno nuevo: quien no obedece, no come".

Es decir que el socialismo total significa una total desaparición de la libertad. Y, al contrario de lo que afirma un siglo de propaganda marxista, es el socialismo y no el capitalismo el que tiende a conducir a la guerra. Es cierto que los países capitalistas han estado en guerra entre sí, pero quienes han creído con mayor fuerza en la filosofía del libre mercado y el libre comercio han sido los líderes de la opinión pública opuesta a la guerra. El capitalismo depende de la división del trabajo y de la cooperación social. Depende, por lo tanto, del principio de la paz ya que cuanto mayor es el campo de la cooperación social, mayor es la necesidad de paz. El mayor intercambio entre las naciones (factor que los verdaderos liberales reconocen como una ventaja recíproca) requiere la constante conservación de la paz. Como recordáramos en el capítulo sobre Etica Internacional, fue David Hume, uno de los primeros grandes liberales quien, en 1740, escribió en su ensayo "Of the Jealousy of Trade": "Me aventuro, pues, a reconocer no sólo como hombre, sino como súbdito británico, que ruego porque Alemania, España, Italia y hasta la misma Francia, tengan un comercio floreciente. Tengo la certeza de que Gran Bretaña y todas esas naciones alcanzarían un mayor florecimiento si sus soberanos y sus ministros adoptaran sentimientos lo más amplios y benevolentes entre sí".

Por el contrario y a pesar de su denuncia contra los Traficantes de Guerra Imperialistas, son los gobiernos socialistas los que culpan del casi inevitable fracaso de sus maquinaciones, a los países capitalistas y de haber sido la causa principal de las guerras modernas. No hace falta que reproduzcamos aquí con detalle la historia bélica de los nacionalsocialistas de Alemania (conocidos más popularmente hoy por la abreviatura de su nombre: los

13 Ibid., pp. [illegible]

14 [illegible] Max Eastman, Reflexions on the Failure of Socialism [illegible]

Nazis).[15] Tampoco hace falta que nos refiramos a la constante historia de agresiones, subversión y conquista de Rusia soviética y China comunista aún cuando esa conquista fuera sólo parcialmente exitosa como en los casos de Finlandia, Corea del Sur, la India y Quemoy o totalmente exitosa, como en los casos de Lituania, Letonia, Estonia, Checoslovaquia, Hungría, Rumania, Bulgaria, Albania, etc. De todas maneras y como diario recordatorio, tenemos las constantes amenazas de hundirnos que nos hace llegar Khruschev.

6. *Una religión de inmoralismo*

Esto nos retrotrae, en realidad, a la siempre presente inmoralidad del marxisno, desde sus comienzos mismos hasta el día actual. Se pensó que el noble fin del socialismo justificaba todos los medios. Como lo expresa Max Eastman:

> Marx odiaba a la deidad y consideraba que las aspiraciones morales eran un obstáculo. La fuerza sobre la cual hacía descansar su fe en el paraíso futuro era la dura, feroz y sangrienta evolución de un mundo "material" y, sin embargo, misteriosamente "ascendente". Y se convenció a sí mismo de que, para marchar junto con ese mundo, debemos descartar los principios morales y aceptar una guerra fratricida. Aun enterrada bajo una montaña de racionalizaciones económicas pretendidamente científicas, esa fe mística y antimoral es la única contribución completamente original de Karl Marx al acervo de ideas del hombre.[16]

Marx expulsó a personas de su partido comunista porque mencionaron programáticamente cosas tales como "amor", "justicia", "humanidad" y hasta "moralidad". Cuando fundó la primera internacional escribió privadamente a Engels: "Me ví obligado a insertar en el preámbulo dos frases sobre 'deber y derecho' y, también, sobre 'verdad, moralidad y justicia' ". Pero estas frases lamentables, asegura a Engels, "están colocadas de tal modo que no causarán daño alguno".[17]

Lenín, un seguidor fiel, declaró que, para hacer que el paraíso terrenal socialista llegue más pronto: "Debemos estar preparados para emplear ardides, engaños, infracciones legales, así como para esconder y retener la verdad. Podemos y debemos escribir con un lenguaje que siembre en las masas el odio, el asco, el desprecio y sentimientos parecidos hacia quienes no estén de acuerdo con nosotros".[18]

Dirigiéndose a un congreso de la juventud integrado por rusos, Lenín declaró: "Para nosotros la moralidad está completamente subordinada a los intereses de la lucha de clases del proletariado".[19]

Cuando era joven, Stalin organizaba robos de bancos y asaltos. Cuando llegó al poder se transformó en uno de los mayores asesinos masivos de la historia.

El lema de los bolcheviques era sencillo: "Todo lo que fomenta el éxito de la revolución es moral, todo lo que la obstaculiza es inmoral".

Tal como exclama Max Eastman revisando los antecedentes de esta "religión de la inmoralidad": "Se emplea la noción de un paraíso terrenal en el cual los hombres convivirán en un milenio de hermandad para justificar crímenes y depravaciones que sobrepasan cualquier cosa que haya podido ver el mundo moderno . . . Nunca antes pasó la humanidad por un desastre tal".[20]

---

15 *Para esa historia económica y bélica, ver Ludwig von Mises,* Omnipotent Government *(Yale University Press, 1944).*
16 "La religión del inmoralismo", *en* Reflections on the Failure of Socialism *(Nueva York: Devin Adair, 1955), Cap. 7, p. 83.*
17 Ibid., *p. 85.*
18 Ibid., *p. 8[illegible]*
19 Ibid., *pp. 87-88.*
20 Ibid., *p. 88.*

UNA VISION CRISTIANA DEL CAPITALISMO DEMOCRATICO

MICHAEL NOVAK

UNA VISION CRISTIANA DEL CAPITALISMO DEMOCRATICO

Por Michael Novak[1]

Durante muchos de mis años adultos mo consideré un socialista democrático, y la especialidad que prefería era la doctrina social de la Iglesia. ¿Qué pasó para hacerme romper con esa tradición? No pasó nada espectacular, salvo que la observación de los asuntos humanos, y una reflexión más intensa sobre las cuestiones económicas, me persuadieron gradualmente de que no podía seguir siendo socialista, ni siquiera "socialista democrático".

Concepciones Arcaicas.

El eje de mi educación fue la tradición católica europea. Desde mi juventud pensaba que la democracia y el respeto a los derechos humanos pertenecen a la auténtica tradición católica, pero el capitalismo era, para mí, algo así como una mala palabra. Mi herencia familiar provenía de las pequeñas granjas de las cumbres de Checoeslovaquia y, aquí en los Estados Unidos, de las ciudades industriales del Noreste. Pensaba con nostalgia en el sentido de comunidad de las aldeas europeas y de los barrios familiares de mi juventud. Me identificaba con el "**trabajo**" más que con el "**capital**". Trataba de pensar en la humanidad como un "**Cuerpo Místico**", un algo unido orgánicamente como está unido el cuerpo humano, en donde el espíritu de solidaridad y de servicio desinteresado son las bases para el desarrollo armónico del conjunto.

Cuando, en mis estudios superiores, tropecé por primera vez con autores ingleses como Hobbes, Locke y Mill, tuve la experiencia de que sus imágenes subyacentes de individuos autónomos, que celebran "**contratos**" y "**convenios**", resultaban ajenas y hasta ofensivas. Sus concepciones pragmáticas y sus planteamientos estrechamente empíricos me parecían, no sólo extraños, sino espiritualmente malos. Mis libros favoritos eran la Etica a Nicómaco, de Aristóteles, y el Comentario de Santo Tomás de Aquino sobre esa obra. Ellos escribían sobre "**justicia distributiva**". Tenían poco que decir de la justicia en relación a la producción de la riqueza y al desarrollo económico, procesos que, sencillamente, no habían sido explicados.

He llegado a comprender que la Iglesia Católica tradicional, en la cual me formé, se ha aferrado a concepciones arcaicas, que están fuera de lugar en la moderna sociedad capitalista. El pensamiento católico tradicional fue conformado para explicar un mundo estático, en el cual sólo la redistribución de la riqueza existente podía aliviar la miseria. Los pensadores católicos no han comprendido la función del dinero, ni la creatividad y la productividad de los capitales bien invertidos. Creo que esto se debe principalmente a la ubicación del Vaticano en Italia, y a la longevidad de sociedades católicas feudales: el Imperio Austro-Húngaro e Irlanda. Estos enclaves del pensamiento católico han obligado a la Iglesia a descansar incómodamente sobre el pasado, manteniendo sólo una conección débil con las sociedades liberales. En una palabra, el pensamiento católico se ha quedado fuera y, creo, no ha comprendido la revolución capitalista democrático-liberal.

---

1 *Teólogo católico norteamericano, profesor universitario, escritor e investigador del American Enterprise Institute. El presente artículo fue extractado de su último libro,* **The Spirit of Democratic Capitalism**, *publicado en 1982 por Simon & Schuster, de Nueva York.*

La Experiencia Norteamericana.

Es sorprendente que los documentos de la Iglesia Católica Romana, incluyendo las encíclicas de los últimos papas, procedan tal como si el capitalismo democrático no existiera. Aparecen pocas referencias a sociedades del tipo norteamericano en los escritos papales y, en su mayoría, son referencias cortantes, peyorativas e inexactas. El horizonte de las enseñanzas del Vaticano parece haber quedado limitado por un cuadrilátero geográfico enmarcado entre París, Bruselas, Munich y Milán.

Es del todo sorprendente, además, que los teólogos norteamericanos hayan reflexionado tan poco sobre la experiencia estadounidense. Ni los católicos, ni los protestantes, han presentando una explicación satisfactoria de la relación entre la herencia espiritual de los Estados Unidos y el grado de respeto al ser humano que esta nación ha alcanzado. Paradógicamente, la mayoría de los teólogos norteamericanos contemporáneos han tomado un camino que conduce, según la evidencia histórica, a la denigración del individuo y a la negación del espíritu del cristianismo.[2] Parecen haberse olvidado las enseñanzas de los papas León XIII y Pío XII, condenadores incansables de las creencias falsas del socialismo.

Cuando Norteamérica fue colonizada por los británicos, era por lo menos tan pobre como las colonias que España había establecido en América Latina. Estas dos Américas, la del Norte y la del Sur, ambas colonias, ambas igualmente subdesarrolladas, fueron fundadas sobre dos ideas radicalmente distintas con respecto a la economía política. Una intentaba re-crear la estructura político-económica de la España feudal y mercantilista. La otra buscaba establecer un orden nuevo. en torno a ideas nunca antes ensayadas. Uno esperaría que los teólogos cristianos tuvieran un interés especial en el resultado de estos dos experimentos en el Nuevo Mundo, puesto que ambos buscaban concretar ideales cristianos. En cambio, es asombroso encontrarse aquí con un silencio teológico casi total.

El Sueño del Socialismo Democrático.

Conforme avanzaba en mis estudios, los ideales socialistas empezaron a fallarme. Lo que es más importante, descubrí recursos espirituales en el capitalismo democrático que, hasta entonces, mis prejuicios me habían impedido percibir. Alabar el capitalismo constituía una violación de tabúes, pero se supone que los intelectuales cuestionan todo. Mientras más cuestionaba, más acertada me parecía la estructura ideológica del capitalismo democrático, y más llegaba a valorarla por lo que es. Durante esa época, muchos de mis amigos católicos me movían en dirección opuesta. Radicalizados por la guerra de Viet Nam, se fascinaban por el análisis marxista y los ideales socialistas.

Es usual explicar la atracción que presenta el marxismo para los intelectuales católicos norteamericanos de esta manera: "**Muchos cristianos se sienten profundamente conmovidos por la brecha entre los pueblos ricos y los desesperadamente pobres, por los grandes gastos en armamento y en artículos suntuarios, en contraste con comunidades enteras que no pueden satisfacer sus necesidades básicas**". Estos pensamientos también me conmueven a mí. Pero ¿cuál es la manera más efectiva de aliviar los sufrimientos de los pobres? Un pensamiento de John Locke me hizo cuestionar mis creencias anteriores: El individuo compasivo que construyó un hospital para los pobres salvó menos vidas que el científico misántropo que inventó la quinina.

¿Qué es lo que mueve a los individuos a investigar, a descubrir, a invertir y a crear? ¿Cómo se crea la riqueza? ¿Cómo aumenta la riqueza de las naciones? ¿Por qué unos pueblos se enriquecen más que otros? He llegado a pensar que el sueño del socialismo democrático es inferior al sueño del capitalismo democrático, y que la superioridad de éste último en la práctica resulta innegable.

El socialismo democrático ahora me parece incoherente. Socialismo y democracia son compatibles sólo si se conservan, dentro del sistema, importantes elementos de capitalismo. El problema de la planificación como tal ya no divide a los capitalistas de los socialistas. Todos concuerdan en que planear el futuro es propio del hombre, y tanto los agentes políticos como los agentes económicos deben hacerlo. El debate es, primero, respecto a la naturaleza del Estado, o los límites de la planificación política y, segundo, respecto al grado de independencia que debe quedar en manos de los individuos, que son los agentes económicos. Si una economía es planificada central-

---

2 *Cf. Arthur McGovern, S. J.:* **Marxism, an American Christian Perspective,** *New York, Orbis Books, 1980. & Declaraciones oficiales del Consejo Nacional de Iglesias y del Consejo Mundial de Iglesias.*

mente, no puede ser democrática. Si es democrática, no puede ser planificada por el Estado.

Los socialistas democráticos son hostiles al capitalismo, pero vagos sobre el futuro crecimiento económico. Su fortaleza radica en el planteamiento moral-cultural, su debilidad en el análisis político y principalmente en el análisis económico. Esta debilidad ya no parece ser únicamente inocente. Al contrario, parece ser un deliberado precursor de la tiranía. Las concepciones socialistas invariablemente agrandan el poder del Estado, en detrimento de la dignidad del individuo. Considerar el futuro socialista como una presencia cálida y maternal que nos espera, como algo benéfico y humanitario para las masas, equivale a ignorar docenas de ejemplos históricos. Aunque sean elevadas las intenciones de los socialistas, las estructuras que construyen siempre apuntan a denigrar al ser humano y a legitimar la tiranía.

El Ideal Capitalista.

El capitalismo democrático no es el Reino de Dios ni está exento de pecado. Sin embargo, todos los otros sistemas conocidos son peores. La esperanza que tenemos de aliviar la pobreza y de eliminar la tiranía opresiva radica en este sistema tan despreciado. Un torrente sin fin de emigrantes y refugiados arriesgan sus vidas para acogerse a él. Los pueblos que lo han imitado en lugares remotos están mejor que los que no lo han hecho.

La experiencia de la libertad religiosa bajo el capitalismo democrático ha enriquecido el patrimonio espiritual de la Iglesia Católica. Así también, espero, los argumentos capitalistas en favor del sistema natural de libertad individual algún día enriquecerán el concepto que la Iglesia tiene de la economía política y del capitalismo democrático. Después del Jardín de Edén, la humanidad quedó sumida en la miseria durante milenios. Ahora que se han descifrado los secretos del progreso material sostenido, ahora que la humanidad conoce los fundamentos filosóficos del capitalismo democrático, la responsabilidad de aliviar el hambre y la miseria ya no corresponde a Dios, sino a los hombres.

Dentro de las sociedades capitalistas democráticas, los hombres no viven sólo de pan. La falta de atención a la teoría debilita la vida del espíritu y daña la capacidad de los jóvenes para soñar con ideales nobles. Nuestra civilización se encuentra espiritualmente empobrecida y necesita con desesperación una visión moral.

De todos los sistemas político-económicos conocidos, el capitalismo democrático es el que más concuerda con la visión cristiana de un ser humano de dignidad infinita. Reivindicar la moralidad del capitalismo democrático es nuestra mejor estrategia para aliviar el sufrimiento de la humanidad y para elevar al hombre a la dignidad que le corresponde, como hijo de Dios.

LA MISERIA DEL COMUNITARISMO

FRANCISCO PEREZ DE ANTON

El cristianismo que recomienda la creación del mito como substituto de la responsabilidad cristiana es un cristianismo tribal. Es un cristianismo que rehusa cargar con la cruz de ser humanos. ¡Cuidaos de los falsos profetas! Lo que buscan, aún sin percatarse de ello, es la unidad perdida del tribalismo. Y el retorno a la sociedad cerrada que abogan es el retorno a la jaula y a las bestias.

Karl Popper, The open society and its enemies.

INTRODUCCION

La interpretación política del Evangelio por parte de religiosos y seglares es, en la actualidad, uno de los métodos más comunes para inculcar en personas sencillas la aceptación de un orden social que tiene muy poco que ver con el auténtico espíritu cristiano. Una de esas interpretaciones es el comunitarismo.

La tesis que aquí se expone es la de que la ideología comunitaria de corte político procede de la incapacidad de muchos cristianos de romper con la concepción colectivista de la primitiva Iglesia de Jerusalén. Y que este modelo de organización, cuyo fracaso no ocultan las Sagradas Escrituras, corre parejo con el de la sociedad cerrada, autoritaria y tribial.

El análisis prosigue contrastando tal arcaísmo con la concepción moderna de Pablo de Tarso, quien extiende las semillas de una organización social abierta basada en la libertad y la responsabilidad individuales. El comunitarismo actual, sin embargo, desoye e ignora el espíritu cristiano y libertario del Apóstol de los Gentiles, inclinándose por la antigua ordenación mosaica de pastor rebaño y redil.

Finalmente, la investigación concluye aseverando que la puesta en práctica de la ideología comunitarista en una sociedad tan compleja como la actual, y muy especialmente si se trata de imponer en países del Tercer Mundo, acaba por sumir a sus integrantes en el desastre económico, la indigencia y la miseria.

Quienes usan la religión cristiana como medio para vulgarizar sus ideas políticas suelen, sin embargo, calificar de anatema anti-cristiano cualquier intento de rechazarlas. En especial si sus opositores con seglares.

Al respecto, sólo cabe decir que nada de lo que digan pueden afectar una sólida conciencia religiosa. Como ellos mismos saben muy bien, todo cristiano está en su derecho de disentir y oponerse. De las fuentes subsidiarias de la Teología Moral, como la Sociología, la Política, la Economía o el Derecho no nacen dogmas de fe, ni verdades reveladas. Y el hecho de que esas ideas se vulgaricen desde un púlpito o una tribuna política no les confiere carácter de infalibilidad.

En consecuencia, cuando un Méndez Arceo, un Elder Cámara o un Rafael Caldera afirman que la sociedad comunitaria es un orden social más cristiano y humanista que el generado por las acciones voluntarias y pacíficas de los hombres libres, su aseveración, desde el punto de vista religioso, vale tanto como si argumentaran que un Chevrolet es mejor que un Ford.

El comunitarismo simplón se basa exclusivamente en un modelo primitivo de organización, la Iglesia de Jerusalén, la cual concluyó de manera prematura en un fracaso estrepitoso. Lo que es más, si los dirigentes de la nueva fe no hubieran abandonado rápidamente dicho modelo social, el cristianismo habría sido tan sólo un accidente fugaz y sin consecuencias en el curso de la historia de Occidente.

Los argumentos que aquí se exponen pretenden demostrar que ni el cristianismo político ni el socialismo cristiano son portadores del auténtico mensaje de Cristo. Y que tales versiones no son sino retorcidas e interesadas interpretaciones del Evangelio.

1. *La sociedad abierta y la sociedad cerrada*

El gran debate político-económico de nuestro tiempo surge de dos concepciones diferentes sobre cómo debe organizarse la sociedad humana.

De un lado, existe la corriente simplista y cerrada según la cual, el individuo debe someterse a la homogeneidad de la especie y aceptar sin rechistar su jerarquía común de valores. Toda iniciativa para emanciparse del grupo es antinatural y antisocial. Los mandatos de la especie son inapelables.

De otro lado, existe la corriente compleja y abierta que afirma el derecho del individuo a rebelarse contra los despersonalizantes mandatos tribales, reconociendo en cada ser humano su necesidad vital de individuación, así como una escala de valores personal.

Uno de los críticos más connotados de la primera de estas tendencias, el filósofo británico Karl Popper,[1] ha señalado que la sociedad cerrada es justamente comparable a una tribu primitiva donde todos sus miembros tienen la obligación de compartir esfuerzos comunes, peligros comunes, alegrías comunes y disgustos comunes. Su organización política es generalmente oligárquica y autoritaria. Bajo sus mandatos, al individuo no le queda otra alternativa que obedecer, las costumbres sociales son invariables y las iniciativas hacia la evolución social sofocadas de inmediato.

La transición de la sociedad cerrada a la sociedad abierta tiene lugar cuando el individuo se rebela ante tal estado de cosas. La sociedad empieza así a perder su forma orgánica evolucionando de una relación social de obediencia a una relación social de conveniencia. Con la sociedad abierta triunfan la individuación, la libertad, el respeto a la jerarquía personal de valores, los derechos individuales y la dignidad del hombre como persona.

Atenas y Esparta son los ejemplos por Popper para contrastar ambas formas de organización. La una es abierta, individualista, democrática. La otra es cerrada colectivista, despótica.

Lo sorprendente, sin embargo, es advertir que uno y otro modelo son perfectamente observables aún en nuestros días. Y la explicación que Karl Popper da a este fenómeno es que las viejas ideas tribales aún siguen latentes en el seno de la sociedad occidental. Nuestra civilización se encuentra aún en su infancia, no habiéndose recuperado del shock de su nacimiento. Vivimos todavía la etapa de transición entre la sociedad tribal y la sociedad moderna, sin aceptar del todo la racionalidad de ésta y renovando con frecuencia el carácter instintivo de aquélla.

Pero la tensión entre ambas prosigue porque, a pesar del trauma posnatal, la sociedad humana evoluciona y cambia. Y el cambio, dice Popper, es debido fundamentalmente al aumento de libertad, de raciocinio y de conocimientos. Pero, a la vez, es el precio que debemos pagar por ser humanos. Con la sociedad abierta, el espíritu del tribalismo se pierde, el sueño de la unidad orgánica se esfuma, la ansiedad civilizadora aumenta. La presunta inocencia y belleza del comunitarismo primitivo se pierde sin prisa, pero sin pausa, a medida que el saber hace presa del hombre. Por lo tanto, concluye el filósofo inglés, debemos pensar que todo intento de volver a ese tipo de comunidad sería como retornar a la barbarie y al estado bestial, perdiendo todo aquello que de humanos hemos ganado hasta ahora.

El último cuarto del siglo XX parece ser, sin embargo, una de esas etapas de la historia en que las fuerzas instintivas de la especie se desatan de nuevo para hacer regresar al individuo al redil colectivo, a las rígidas jerarquías de antaño. En el orden económico moderno pueden observarse, en forma larvada, las mismas características de la sociedad espartana: autarquía, nacionalimo, protección a toda influencia externa, Paternalismo y centralización autoritaria.

La regresión es evidente, pero explicable. Las consecuencias de la libertad han alborotado los instintos tribales de la especie, los cuales no pueden soportar un estado de cosas que les impide controlar como quisieran la enorme dispersión de valores, voluntades y objetivos individuales que la libertad desata.

---

1 *Véase su obra* The open society and its enemies. *II Vols. New Jersey, Pricenton University Press, 1971. Existe versión en español.*

Uno de esos instintos es la ideología socialista, el obstáculo contemporáneo quizá más poderoso de la evolución social y la humanización del hombre. Cualquiera que sea el sayo con que se vista, democracia social, socialismo cristiano, democracia cristiana o comunitarismo, su objetivo inconsciente parece ser siempre el mismo: la reconversión del hombre a su primitivo estado de sometimiento patriarcal y de disciplina espartana.

2 *Cristianismo autoritario y Cristianismo libertario*

Las fuerzas que buscan atraer al hombre de hoy a la tribu, al Macho Alfa y a la organización primitiva son de muy diverso orden. Pero a mi juicio, una de las más determinantes es esa interpretación equívoca del espíritu del cristianismo, según la cual, el verdadero mensaje de Cristo es de carácter colectivista, no individual, y cuyo origen hay que buscarlo en las primeras tensiones personales entre San Pedro y San Pablo.

En efecto, si nos remontamos a esa etapa primitiva de la Historia de la Iglesia, resulta fácil descubrir en Pedro y Pablo una concepción dispar de la nueva fe. El abogado de Tarso aspira a un cristianismo libertario; el pescador de Galilea desea un cristianismo autoritario. Pablo es el propulsor de una Iglesia abierta, en tanto que Pedro es el proponente de una Iglesia cerrada. El debate que nace entre ambos extiende sus argumentos hasta la hora presente, en la cual, las primeras ideas de Pedro sirven de inspiración a ciertos partidos políticos que aspiran convertir la sociedad en una comunidad parecida a la primitiva Iglesia de Jerusalén.

Los ideólogos de tales agrupaciones probablemente ignoran, sin embargo, que la Iglesia de Jerusalén, la Iglesia de Pedro, no era cristiana, sino hebrea. Los primeros cristianos se consideraban a sí mismos una secta más del judaísmo ortodoxo, no una nueva religión. Agreguemos a esto que el tipo de organización de la nueva secta no estaba inspirada en el mensaje de Cristo, sino en las formas monacales de los santones palestinos. Los rollos del Mar Muerto, por ejemplo, revelan que el modo en que Pedro organizó su primera Iglesia, donde "todos poseían sus bienes en común", se asemeja extraordinariamente a la comunidad esenia de Qumrán. Como es bien sabido, los esenios practicaban una ascética colectivista, no individual; sus miembros entregaban su salario al superintendente y todos los que integraban la comunidad debían hacer donación previa de su hacienda.

Las raíces del socialismo cristiano y del comunitarismo demócrata-cristiano están sembradas, pues, en la concepción judaica de Pedro, no en el espíritu cristiano de Pablo. El cristiano abierto y libertario de éste se opone firmemente a la concepción de cerrado y sacristía que, a la nueva fe, quería imprimirle en sus inicios Pedro. Para el abogado de Tarso, era fundamental desentenderse del pasado mosaico, tribal y colectivista, por no ser coherente con el mensaje de Cristo.

Otras asociaciones hebreas, los **haburoth** o los caraítas, tenían una concepción parecida a la de Qumrán. Los **haburoth**, por ejemplo, eran pequeños grupos minoritarios autodestinados a mantener el nivel espiritual del pueblo judío, pero desconectados de él para no contaminarse de sus impurezas legales. El acceso a tales asociaciones era severamente restringido y sus miembros debían pasar por una dura selección.[2]

Pedro, como Moisés, desconfía de la libertad individual, predica una ética de instituciones y de prioridad a la obediencia a la ley antes que a la conciencia personal. La comunidad, para él, es un conjunto de seguidores obediente a los inapelables mandatos del líder. Pablo, en cambio, ama la libertad, propone una ética nacida de las personas, no de las instituciones, y antepone la conciencia a la obediencia.

El tribalismo de las ideologías políticas llamadas cristianas, son, pues, eminentemente mosaicas. Ello en sí no necesariamente supone una descalificación del judaísmo en particular, sino del primitivismo patriarcal en general, de la sociedad cerrada y autoritaria a que Popper hace referencia.

3 *Comunitarismo e indigencia*

Toda concepción utópica es por naturaleza simplista. Basta una breve ojeada a la historia de las fantasías sociales para observar que todas ellas están basadas en pequeñas agrupaciones humanas recogidas y cerradas. Ahí están la república platónica, el falansterio de Fourier, la soleada ciudad de Campanella o la isla de Moro, para comprobarlo. La fórmula simplista es, además, necesaria para poder llegar a las grandes masas y asegurar así su

---

2 *Antonio González Lamadrid,* **los Descubrimientos del Mar Muerto**, *Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1973, pp. 217 219.*

éxito popular. Las fantasías sociales, por último, resultan más fáciles de armar y describir cuando la jerarquía de valores es común a todos sus participantes.

La frustación, sin embargo, tiene lugar cuando la realidad sorprende a sus inspiradores con el hecho de que esa jerarquía sólo puede lograrse por la fuerza y de que su régimen económico resulta ser un perfecto fiasco.

En el caso concreto de la Iglesia de Jerusalén, una organización simplista e ingenua, el experimento **no se repitió ni una sola vez**, lo cual es la primera prueba de su fracaso. El modelo había sido útil a Moisés y al pueblo de Israel en su peregrinaje por el Sinaí, gracias a la vara del Profeta y al maná que enviaba el Señor. Pedro, desafortunadamente, no fue dotado con esos dones. Ni siquiera contaba con los medios más elementales para que la nueva comunidad subsistiera, como por ejemplo dinero, bienes o tierra de cultivo. La buena voluntad y las donaciones de los nuevos cristianos, como veremos enseguida, no fueron suficientes tampoco para sostener económicamente a los conversos.

Hagamos un poco de memoria. Cristo ha muerto hace cincuenta días. Estamos en Pentecostés. Los apóstoles se encuentran en el cenáculo rezando y esperando. De pronto se produce un ruido en el cielo que sopla intempestivamente. Un espíritu de temor se apodera de las gentes a causa de los prodigios y señales. Tres mil nuevos cristianos se incorporan ese día a la nueva "**secta**". Muchos venden sus posesiones y los bienes son distribuidos entre todos "**según sus necesidades**", (El 50% de la justicia marxista está basada en esa frase del Evangelio). El regreso de Cristo es inminente. Lo único que importa en esos momentos es **subsistir**.

El problema, sin embargo, fue que lo que parecía una cuestión de días se prolongo por más tiempo de lo esperado. La primitiva comunidad cristiana comienza entonces a afrontar serios problemas económicos y sociales. Las viudas griegas de la comunidad, por ejemplo, (cristianas, pero no judías, es decir, gentiles y por tanto "**impuras**") alegan discriminación debido a que la distribución de los alimentos favorecía a los cristianos de origen judío. Del propio Evangelio se deduce que, a los pocos días de nacer la nueva Comunidad, ya no se entregaba a cada uno "**según sus necesidades**", sino que había un grupo con más necesidades que otros (**hechos de los apóstoles 6,1**).

El texto sagrado advierte que "**no había entre ellos indigentes**" (**Hechos, 4-34**). Pero es de suponer que tal situación durara unos días o a lo sumo unas semanas. Los escritos de San Pablo contradicen el libro de San Lucas asegurando lo contrario. Cuando los primeros caudales de la Iglesia de Pedro se acabaron, Pablo de Tarso y Bernabé de Chipre tienen que llevar a cabo una activa campaña de captación de fondos entre las demás iglesias para evitar que el hambre y la miseria causaran la disolución de la comunidad de Jerusalén (**I Epístola a los Corintios, 16-1**). La segunda parte de la II Epístola a los Corintios se titula precisamente **La colecta por los fieles de Jerusalén**. En otros escritos, San Pablo aprecia también la generosidad de los macedonios y romanos para con sus hermanos de Judea. (**Romanos, 15-25**).

La correlación entre comunitarismo y miseria (no pobreza) resulta aquí de una evidente transparencia.

La comunidad de Jerusalén debió ser un perpetuo dolor de cabeza para los dirigentes de la nueva fe. Y aunque las demás iglesias tampoco eran muy prósperas, lograron sostenerse mejor quizá porque su organización y dirección eran diferentes a las de la comunidad organizada a imagen y semejanza del pensamiento mosaico.

4 El abogado liberal y el pescador autoritario

Como queda dicho más atrás, los equívocos y malentendidos de la doctrina cristiana, y su posterior prolongación a las doctrinas político-económicas de raíz religiosa, nacen de los planes organizacionales de Pedro y Pablo. Un breve examen de la forma de pensar de ambos nos permitirá analizar el problema tanto en su origen como en sus consecuencias.

Es el siglo I de la Era Cristiana, El Imperio Romano se encuentra en el ápice de su esplendor. Tarso es una pequeña ciudad colonizada por Roma donde Saulo-Pablo pasa su infancia y juventud, educándose en la ley hebrea de la mano de su maestro Gamaliel. Judío de origen y educación, pero romano por ciudadanía y convicción, Pablo de Tarso es la figura apostólica más importante del cristianismo. Intérprete genial de la doctrina de Cristo, funda sus exhortaciones en el hecho de que es la libertad del individuo, y no la autoridad del Sanedrín, quien ha de elegir entre el bien y el mal. El hombre puede ser bueno por sí y ante sí, por su conciencia, y no por las

normas arraigadas en las doce tribus. La libertad, además, fortalece la fe, porque sin libertad la fe no puede ser auténtica.

Pablo era abogado y no hablaba por hablar. Asimismo, queda dicho, conocía la pragmática israelita como pocos. Sabía por tanto que las leyes hebraicas no sólo eran anticuadas y excesivamente conservadoras, sino que además no podían propiciar la expansión de la nueva fe en una sociedad cosmopolita como lo era la que poblaba la cuenca mediterránea. Su tarea introductora y adaptadora del espiritualismo cristiano al orden social romano, sólo es comparable a la síntesis del cristianismo y la filosofía griega llevada a cabo siglos más tarde por Santo Tomás de Aquino. El alma de occidente es, en realidad, el fruto intelectual de estos dos grandes hombres.

El grito paulino de libertad, esencia y cimiento del mensaje de Cristo, es el resorte cultural más poderoso de toda la historia de la cultura. Con él, la tensión libertaria del ser humano se hace presente fracturando el tribalismo autoritario, la organización primitiva y el sometimiento al despotismo. Pablo libera al israelita de la vieja ley y persuade a los gentiles con un mensaje vigoroso y pleno de humanismo: la dignidad de la persona es superior a la de las instituciones. El amor no se manifiesta entre entidades abstractas, sino entre un hombre y otro hombre. Cristo no dice ama a tu tribu, ama a tu clase, ama a tu raza, sino a tu prójimo.[3] La revolución emancipadora por excelencia estaba a punto de comenzar de la mano de un jurista judeo-romano con visión infinita.

Las ideas de Pablo, sin embargo, no eran agradables a Pedro. El pescador de Galilea, provinciano y parroquial, aceptaba la presencia de Pablo a regañadientes sólo por el incidente del camino de Damasco. Junto con sus seguidores, comía al lado de los gentiles, pero en cuanto llegaban los circuncisos se apartaba de ellos (Gálatas 2,12). La idea judaica del pueblo elegido, de la minoría dirigente e inapelable, estaba muy inculcada en su carácter. Para él los cristianos-judíos, es decir, la nueva secta, formarían el círculo interno de Israel y el gobierno del Reino. Por eso se dirige a las comunidades hebreas de la diáspora. Por eso hace participar a los nuevos cristianos del culto hebreo en el templo. No se ha dado cuenta aún de que el Dios hebreo es demasiado exclusivo y pequeño, válido únicamente para un grupo reducido. De ahí que su concepción del cristianismo sea la de una organización simplista y cerrada, dirigida por los selectos, los auténticos, los puros. Ante ellos no hay apelación posible. Citando a Moisés, Pedro llega incluso a decir que quien no escucha la voz del profeta **"será exterminado del pueblo"** (Hechos 3, 11-26).

En cambio, el Dios de Pablo, el Dios cristiano, es un Dios universal y amplio, un Dios para toda la humanidad. De ahí que el hombre no deba estar sujeto a los códigos redactados desde Adán a Cristo para uso de un pueblo pequeño. Cristo ha superado la Antigua Alianza substituyéndola por otra nueva. Además, la ley por sí sola, dice el apóstol, no puede evitar el mal ni impedir las transgresiones (Romanos 5-20). Es la fuerza del espíritu de Cristo, no la ley de Moisés, lo que inhibe al hombre obrar el mal. Y en otro lugar afirma: **"Ahora nos hemos desprendido de esa ley, muriendo para aquello en que estábamos presos, de modo que sirvamos en la novedad del espíritu, y no en la vejez de la letra"** (Romanos 7-16).

En el hibridismo doctrinal de la Iglesia que nacía, Pedro personifica el viejo orden judaico de la sociedad cerrada y Pablo el nuevo orden cristiano de la sociedad abierta. Como es sabido, ambos personajes fueron largo tiempo antagónicos y sus conversaciones no siempre felices. Evidentemente, el pescador de Galilea no había captado el mensaje de Cristo en profundidad. Ni Marcos. Ni Timoteo. Ni la mayoría de los apóstoles desafectos a Pablo y partidarios del comunitarismo y el viejo orden. Sólo cuando en la ciudad de Jope (hoy Haifa), Dios ordena a Pedro romper el vínculo con la vieja ley, es que éste se aviene a las ideas de Pablo conciliándose con él en Jerusalén.

A partir de esa fecha, la Iglesia acepta en su seno al rico, al sabio y al pordiosero; al soldado, al médico y al comerciante; al bábaro, al liberto y al infiel. Pablo había percibido certeramente la necesidad de una base amplia, como dicen hoy los políticos. Sólo así podía catapultar la nueva fe a los cuatro vientos. Su mentalidad y ciudadanía romanas contribuyeron, sin duda, a formarse la idea de un imperio espiritual aún mayor que el de los césares. Y esa fue una de las principales razones de la rápida expansión del cristianismo.

---

3 Popper, Vol. I, p. 102.

Desdichadamente, el concilio de Jerusalén no borró del pensamiento cristiano posterior las primeras diferencias entre el abogado liberal y el pescador autoritario. Y hoy es el día en que todavía unos cristianos se sitúan del lado de la Epístola y otros del lado del Evangelio.

De igual modo, las ideas políticas y económicas emanadas de la ética cristiana dan lugar a controvertidos enfoques. Pero en el caso concreto del marxismo cristiano, la democracia cristiana, los cristianos para el socialismo y el comunitarismo, es obvio que se trata de doctrinas políticas basadas en los principios de un pasado mosaico, el de la organización social cerrada, el gobierno de los escogidos, la autoridad patriarcal, la conducta gregaria y el poder tribal.

5 *La economía de las organizaciones cerradas*

Una de las razones del fracaso de la comunidad de Jerusalén se debió a que su economía se fundaba en el **consumo**, no en la **producción**. Como toda organización cerrada. la reproducción de bienes era para ellos menos importante que su distribución. Por otra parte, el regreso del Maestro estaba tan próximo que ni siquiera había que preocuparse de trabajar. Finalmente, siendo la comunidad tan pequeña (500 miembros en Galilea y 120 en Jerusalén) el problema del orden social resultaba, en principio, relativamente fácil de resolver.

Este optimismo de los primeros cristianos resulta sorprendentemente similar al optimismo socialista actual. Para el comunitarismo, la sociedad puede organizarse conforme al modelo del colmenar, esto es, pequeñas unidades sociales, cada una de ellas con su panal, sus reinas y, por supuesto, sus zánganos. Las abejas acuden a depositar su néctar movidas por el estímulo del amor y la fraternidad. Su espíritu altruísta encauza la energía de todas ellas hacia el bien común. Y la miel fluye torrencial inundando la sociedad de abundancia y dulzura.

Eso pensaba Pedro y eso piensan hoy, de buena fe, los socialistas cristianos. La sociedad, la agrupación, la empresa, deben regirse por las normas del cenáculo.

Fuera del monasterio, sin embargo, las cosas son un poco más complicadas. Y los cristianos se percatarían de ello cuando, Constantino el Grande convierte el cristianismo en la religión oficial del Imperio Romano. La Iglesia tiene que aceptar entonces el orden social **complejo** y abandonar el modelo **simplista** y provisional de los primeros tiempos, concluyendo que la sociedad humana no podía concebirse como una inmensa abadía, sujeta a una estricta disciplina y un austero racionamiento. La parusía había concluído y el problema económico era ahora diferente. Ya no se trataba de asegurar la subsistencia de unos cuantos cientos de personas, sino de propiciar que cientos de millones llevaran la vida terrena con dignidad.

Los cristianos liberados descubren así que planificar la producción es una tarea mucho más complicada que planificar el consumo. Una cosa era ser ecónomo de un pequeño grupo y otra administrador de un taller, una finca o un almacén. En la comunidad todos dabían aceptar *velis nolis* el mismo menú y la misma ropa, no así en la sociedad libre, donde cada uno quedaba en libertad de elegir conforme a su personal valoración. Y así, las simples y reducidas necesidades de la comunidad, la fraternidad entre los perseguidos y el espíritu de la colmena se modificarían de forma extraordinaria al salir sus miembros a la luz y al aire de la libertad.

Todo el esquema se vino de pronto al suelo. Y a los cristianos libres no les quedó otro remedio que incorporarse al orden romano y acomodarse a él. Y así el comunitarismo, por razones prácticas, fue abandonado. El espíritu del Nuevo Testamento, por fin, había triunfado sobre el del Antiguo.

6 *Comunitarismo y miseria*

En pleno siglo XX, sin embargo, la tesis comunitaria vuelve con nuevos bríos. Basadas en el arcaismo aquí descrito, las alternativas demócrata-cristiana, social-cristiana y similares, proponen regresar a una economía apícola caracterizada por el enanismo empresarial y la "**participación**" democrática a todo nivel. El modelo económico del monasterio, donde la función de la despensa es más distributiva que productiva, nutre la ideología política del socialismo cristiano, entregando la administración del almacén social al círculo interno del "**pueblo elegido**", es decir, a los funcionarios y los burócratas.

Somos una gran familia, aseguran los comunitarios, y la sociedad debe estar concebida como una familia. Y a la cabeza de tan hermosa y bienintencionada utopía sitúan al Estado, patriarca tribal y celoso guardián de las desviaciones individualizantes. Habrá, eso sí, participación y demo-

cracia, pero siempre y cuando queden excluídas del debate todas las demás ideologías.

El comunitarismo peruano planteaba en 1968 esta ordenación "democrática y participativa" con las siguientes palabras: "La tierra en propiedad de los campesinos, las empresas agroindustriales en propiedad y bajo control de los trabajadores, y el 'régimen de comunidad' en las demás empresas . . .".[4] Su propósito era "instituir una sociedad comunitaria donde se equilibraran el capital y el trabajo, con el Estado sirviendo a ambos . . . El hombre no debe estar al servicio del capital ni al servicio del Estado. Se busca una fórmula humanista y peruana de colectivismo".[5]

Para 1980, ese comunitarismo y ese humanismo exponían ante el mundo su saldo de miseria inhumana. Las condiciones del hombre peruano no podían ser peores: Un consumo de alimentos inferior al de doce años atrás, un deterioro visible en su salud, un empeoramiento de los servicios básicos de agua y desagües, un salario real decreciente, una sociedad, en fin, fracturada en sus vínculos físicos, en el desarreglo de sus costumbres, en la falta de respeto a la ley y en el aumento de la inmoralidad, como llegó a decir el Presidente del Consejo de Ministros del nuevo gobierno, Dr. Manuel Ulloa.[6]

7 *El culto divino y el culto estatal*

Los misticismos comunitarios, como puede verse, concluyen hoy en la misma forma que hace 2,000 años. La fácil retórica del mesianismo político que pretende canonizar al funcionario y al burócrata como la clase elegida del comunitarismo trascendente, no sólo no resuelve los complejos problemas de la sociedad moderna sino que tiende a agravarlos. La "acción conjunta de los hombres viviendo en comunidad" es sólo un mecanismo para subsistir la dignidad del hombre por la adoración a las instituciones públicas, las vacas sagradas del nuevo orden.

Socialismo religioso, socialismo cristiano, decía Pío XI en **Quadragésimo Anno**, son términos antitéticos. Y agregaba: "Nadie puede ser a la vez buen católico y verdadero socialista". Carlos Marx, por su parte, también estaba muy claro al respecto. Nada más fácil, escribía en **El Manifiesto Comunista**, que recubrir con un barniz socialista el ascetismo cristiano.

De todas las consideraciones hasta aquí expuestas se desprende, pues, que el socialismo comunitario no sólo es anti-cristiano, sino sobre todo anti-económico y proliferador de miserias. Al final de la experiencia, siempre es necesario que algún vigoroso Pablo, más realista y visionario, ponga a un lado las sublimaciones conventuales y muestre a los hombres la realidad del mundo que le rodea.

El comunitarismo, en fin, desplaza el culto divino por el culto estatal, haciendo religión de la política y política de la religión.

8 *Individualismo, egoísmo y cooperación social*

La justificación más repetida de los comunitarios, sin embargo, no es de orden económico, sino ético. El comunitarismo, afirma, busca superar el egoísmo de las personas, ya que esta pasión sólo conduce al desgajamiento social y la justicia. El elemento esencial de la vida comunitaria, agregan, es la cooperación y la solidaridad, la cual sólo puede lograrse mediante la participación democrática grupal.

A mi juicio, el comunitarista hace del mecanismo de decisión, y no de su operador, el eje del sistema. Por otra parte, desconfía de la decisión individual, y antepone a la misma la decisión colectiva. Al parecer el procedimiento es más humano y desde luego más asimilable al auténtico mensaje de Cristo.

Ante todo, valga señalar que la ética individualista es eminentemente cristiana. El mensaje está claramente delineado en los escritos de San Pablo y en el Nuevo Testamento. Ama a tu prójimo como a tí mismo, dice Jesús, y en sus palabras no queda resquicio alguno para retorcer la exégesis. El amor a los demás nace del amor a nosotros mismos.

En segundo lugar, egoísmo e individualismo no son conceptos necesariamente apareables. El egoísmo, como el altruísmo, son características intrínsecas a la naturaleza humana cuya distribución social sigue el conocido formato de una campana de Gauss. En todas las sociedades existen individuos altruistas e individuos egoístas, y su mayor o menor proporción no depende del sistema político económico prevaleciente. En tal sen-

---

4 *Mario Monteforte Toledo,* **La solución militar a la peruana 1968-1970**, *Instituto de Investigaciones Sociales, México, 1973, p. 61.*

5 **Ibid**, *p. 58.*

6 *Alocución dirigida al Congreso Peruano, 27 de agosto de 1980. Folleto.*

tido, la misma dosis de egoísmo o altruísmo puede darse en una sociedad comunitaria como en una sociedad libre. La suposición de que individualismo y egoísmo son correlativos es, por tanto, tan utópica como afirma que también lo son comunitarismo y altruísmo.

En tercer lugar, el vehículo social por excelencia no el el deseo humano de participar en la decisión colectiva, sino la afinidad de la especie y la mutua conveniencia de sus partícipes. Los hombres se relacionan entre sí porque reconocen que sólo cooperando con los demás y persuadiéndolos a cooperar con ellos pueden optimizar su propio bienestar. El sentido común, y no las ansias de participación, es el germen de la cooperación social. El más egoísta de los individuos sabe que muy poca cosa podría obtener de los demás si no entregara algo a cambio de lo que recibe.

En cuarto lugar, la cooperación social en libertad sólo es posible cuando la autoridad legítima reconoce que los fines individuales no son unánimes, sino divergentes. Dada la diversidad de propósitos yacentes en la sociedad humana, los fines colectivos sólo pueden imponerse a la fuerza. El hombre busca la cooperación de otro hombre no porque sus fines sean idénticos, sino precisamente porque son disímiles.

En quinto y último lugar, la cooperación social es **voluntaria** y **pacífica**. Cuando el patriarca ordena cooperar con la amenaza de la violencia, la cooperación se convierte en mandato.

El conocido estribillo de que lo individual es malo y lo colectivo es bueno implica, pues, un prejuicio por parte de quienes eluden examinar a fondo el mecanismo de la cooperación social, voluntaria y pacífica, de las personas. El individualismo egoísta, tal como lo concibe el movimiento comunitarista, es, sin embargo, una quimera. Las relaciones sociales no serían posibles con tan hipotética unidad humana. Para subsistir y elevar su bienestar, el hombre necesita de otros hombres a quienes persuade a colaborar con él. Y es justamente esa conveniencia mutua lo que pone en marcha el mecanismo de la cooperación social, basada en la división del trabajo, la propiedad privada y el libre intercambio.

El individualismo, en fin, se diferencia del colectivismo en que da preferencia a las decisiones personales sobre las de los pastores o las instituciones. Ni más ni menos que lo que decía San Pablo. Ni más ni menos que lo que decía Jesús. La ética comunitaria está por tanto tan lejos de la ética cristiana como lo negro de lo blanco.

9 *Conclusión*

La miseria es la etapa inferior de la pobreza, la condición más degradante en que puede encontrarse un ser humano, el rasgo fundamental de la tribu primitiva. El hombre deja de ser miserable, en cambio cuando rompe sus vínculos con un código de valores común e inapelable y decide andar los caminos por su cuenta.

El tránsito de la sociedad cerrada a la sociedad abierta, libre y próspera, no pasa por la estrecha ventana del comunitarismo simplón. Es preciso aceptar, no obstante, que los impulsos tribales no reposan. Nuestra civilización, ha dicho el profesor Hayek, es el producto del aprendizaje de reglas que nos han enseñado a refrenar y suprimir lo que aún llamamos nuestros instintos naturales, aprendiendo nuevas prácticas y normas que se sobreimponen a dichos instintos, los cuales vuelven a brotar y así sucesivamente. El comunitarismo es una corriente revitalizadora de esa tendencia que pretende sujetar la razón a las fuerzas del pespotismo benevolente. Desde el ángulo económico, esta ideología política da lugar a una economía enana, amurallada y miserable.

El comunitarismo no piensa en términos de nación, ni siquiera de ciudad, sino de vecindario. Su estrecha visión social, sin embargo, se disimula con ese elemento de participación *a fortiori* que no puede engañar a nadie. En la sociedad comunitaria el que no participa no come. Y el que se opone a la participación, el que quiere ser individuo antes que tribu, es un enemigo de la comunidad. El sistema se rige, pues, por un código de conducta que nadie puede atreverse a ignorar, debilitar y, mucho menos, hacerlo fracasar.

Los gentiles de ayer debían convertirse al judaísmo si querían ser cristianos. Los comunitarios de hoy pretenden que para ser buen cristiano es necesario hacer primero un acto de fe socialista. Eso sí, bajo el comunitarismo, los hombres no serán camaradas, sino hermanos, que es una forma muy elegante de disfrazar la tiranía con el amor. Una hermandad así, no obstante, una hermandad a la fuerza, sólo puede ser mirada con ese tipo de desconfianza que el humorista Carlos Miranda dejara plasmado con singular acierto en este genial epigrama:

Cuando un hombre, por mi suerte
me llama hermano discurro:
¿No pensará en darme muerte
con la quijada de un burro?

LIBERTAD Y OPORTUNIDAD

MANUEL F. AYAU

LIBERTAD Y OPORTUNIDAD

Si en algo todos están de acuerdo es en atribuir, en abstracto, un alto valor a la libertad. Sin embargo, ya en concreto, existe una enorme inconsecuencia: son muy pocos quienes abogan por que exista un régimen de libertad en cuanto se refiere a la libertad de producir, consumir, servir, e intercambiar, y cabe señalar que sin esta libertad económica no puede haber libertad.

Desde un principio aclaremos que no nos estamos refiriendo a la **"libertad absoluta"**, pues tal concepto encierra una contradicción, como veremos adelante, y ningún escritor responsable en el campo de la filosofía o de la economía jamás lo ha tomado en serio. El meollo del liberalismo clásico, el concepto **laissez faire, laissez passer** no trata ni menciona la **"libertad absoluta"**. El uso de la expresión **"libertad absoluta"** sólo se justifica como parte de la táctica dialéctica de quienes están en contra de la libertad. Ellos atribuyen a los liberales ideas fácilmente criticables acerca de la **"libertad absoluta"** y luego se las aplican a la libertad.

La idea misma de libertad jamás hubiera sido concebida si no se refiriera a la vida en sociedad. Y la vida en sociedad presupone la existencia de algunas normas que rigen o limitan los actos de los individuos, de manera que el concepto de libertad absoluta es autocontradictorio y debe desecharse. Al renovarse diariamente la cooperación social, las personas aceptan esas restricciones de sus actos a cambio del beneficio que, según ellas, obtienen de la cooperación social, de la división del trabajo. El "costo" de vivir en sociedad es el aceptar la prohibición de actuar antisocialmente. Cualquier contrato tácito o explícito obliga al que contrata libremente a abstenerse de violar el contrato. Cualquier jugador está obligado, contractualmente, a no actuar en contra de las reglas del juego. Sin la pérdida de las oportunidades que implica la observancia de las reglas, el juego no sería posible.

Y así, en la sociedad, el límite impuesto por los miembros de una sociedad libre a los actos de sus propios miembros es el de no poder actuar en forma tal que no pueda existir la sociedad. Existiendo ese límite no tiene sentido hablar de **"libertad absoluta"** en sociedad. Un hombre que vive solo en una isla, puesto que nadie puede imponer su voluntad sobre él, no concibe el concepto de libertad. Solamente lo podrá concebir si algún otro hombre, utilizando la fuerza o el engaño, le impide escoger dentro de sus alternativas factibles de acción (u oportunidades), sean éstas pocas o muchas.

Confusión entre libertad y oportunidad.

Según el uso del lenguaje actual, se dice correctamente, por ejemplo: **"fulano se liberó del problema que tenía"**, en el sentido de que dejó de existir el constreñimiento que tal problema le causaba y que le impedía optar por ciertas alternativas de acción. Se dice: **"ahora es más libre"**, pues tiene más oportunidades de acción. **"Robinson Crusoe fue liberado de la necesidad de gastar la mitad de su tiempo en hacer su casa una vez que la terminó. Ahora la oportunidad de emplear su tiempo en otras cosas es mayor, y por tanto es más libre".**

El uso de las palabras "**más libre**" o "**menos libre**" como sinónimos de "**mayor oportunidad**" o "**menor oportunidad**", como en los ejemplos anteriores, ha causado, en mi opinión, daños gravísimos a la humanidad. Existe una diferencia crucial entre la necesaria limitación de oportunidades que tiene que haber para que la vida en sociedad sea posible y la limitación de oportunidades derivadas de otras causas.

La limitación de oportunidades por las "**otras causas**" a que me refiero, son múltiples: limitaciones impuestas por el tiempo disponible en el día, por los límites del esfuerzo físico humano, por los límites en velocidad y cobertura en la dispersión de información, y así muchas otras condiciones del universo y del hombre, que limitan y constriñen —por lo menos ahora— las oportunidades.

Pero en la vida en sociedad hay otras limitaciones deliberadamente adoptadas por la voluntad de quienes en ella viven. No se trata de si deben o no existir normas limitativas. Se trata de normas que son condiciones necesarias para la existencia de la sociedad misma.

Y a su vez, el actuar del hombre resulta en condiciones (circunstancias) que, una vez producidas son historia, inmodificables, que tienen que servir de punto de partida para actos futuros. Ya no se tiene la oportunidad (no la libertad) de actuar como si en el pasado el hombre hubiera actuado en forma diferente.

Es evidente que oportunidades mutuamente excluyentes que confrontó el hombre hace mil años son diferentes a las que confronta hoy, y éstas son diferentes a las que confrontará mañana. Las oportunidades del hombre en la India hoy son diferentes a las del retrasado mental. Las del hombre pobre son diferentes a las del rico. Las del fuerte diferentes a las del débil. Las del ser bello a las del feo. La igualdad de oportunidad, por tanto, no se puede dar. Podrá argumentarse que no se trata de crear igualdad, sino de disminuir las desigualdades. ¿Las desigualdades de qué? Si tanto al rico como al pobre, al bello como al feo, se les reconoce el derecho de tomar su propia decisión, es decir, de decidir por sí mismos sin coerción, ambos son igualmente libres de decidir entre las oportunidades alternativas que cada uno confronta y responsables del resultado. Esa libertad no puede ser desigual salvo que a alguno se le impida hacer su propia elección, y por tanto, si no existe ese tipo de coerción no existe diferencia que pueda aumentarse o disminuirse: son igualmente libres, es decir, gozan de igual derecho. (Incidentalmente, es a ésta, y sólo a esta igualdad de derecho que se refirieron los precursores liberales, cuyo mayor logro ha sido la República Constitucional Democrática).

Y así resulta que libertad en sociedad sólo puede referirse a la libertad de escoger entre oportunidades alternativas factibles y compatibles con la vida en sociedad, sin hacer referencia a la cantidad o calidad de las alternativas. La libertad en sociedad se refiere exclusivamente a si la persona es quien decide por sí misma, sin coerción, o si es otro quien decide cómo y cuándo actuará. Se refiere a la existencia o ausencia de coerción en la elección.

Si bien por definición el hombre que es libre no está sujeto a constreñimientos sobre sus decisiones pacíficas por parte de la voluntad de otros, no pueden incluirse dentro de las acciones que destruyen la libertad, aquellos actos de terceros que sin utilizar coerción, modifican las circunstancias o las oportunidades de otros.

Por ejemplo, el hecho de que una persona siembre maíz (un acto pacífico) definitivamente afectará en algún grado a: 1) el precio de mercado del maíz, 2) la interrelación de todos los precios de los bienes en el mercado, 3) el salario de todos los trabajadores del país (al aumentar la demanda de los mismos), 4) habrá privado de otros usos a los recursos (capital, trabajo, tierra y tiempo) que en sembrar maíz se utilizaron, etc.

La existencia de un competidor, un cambio de gustos de los consumidores, un nuevo invento, un error ajeno, el encontrar una mina, la fe del vecino, etc., son actos voluntarios y pacíficos de otros, que reducen o aumentan las oportunidades de todos y que modifican las constreñimientos dentro de los cuales somos (o no somos) libres de escoger. Y nuestras escogencias modificarán las circunstancias de otros también así como las propias. *ad eternum*. No existe, pues, acción neutra, en el sentido de que cualquier acto o abstención de actuar, por parte de persona o grupo, no afecte las oportunidades de otro.

Lo grave de confundir la libertad y la oportunidad, es que en un bien intencionado intento de disminuir las diferencias existentes de oportunidad (que no es lo mismo que aumentar las oportunidades de los pobres) se puede destruir la libertad, que no es sólo un valor en sí, muy apreciado

por todos aquellos que la pierden, sino que también es un instrumento de progreso.

Como valor en sí, la ausencia de libertad quiere decir que el hombre no tiene derecho a escoger entre oportunidades alternativas, pacíficas, factibles y compatibles con vida en sociedad. Quiere decir que una autoridad decidirá y tendrá el poder coercitivo para imponer su decisión para que no se quede como mera recomendación. Quiere decir esclavitud.

Como instrumento para aumentar las oportunidades recordemos que éstas dependerán del grado de progreso primero, y después de su distribución. Un alto grado de civilización requiere la concurrencia de: 1) intensa división del trabajo (mutua dependencia), 2) asignación económica de recursos (economización); 3) constante y pronto cambio, para ajustarse a las rápidamente variantes condiciones. Para ello, a su vez, son requisitos necesarios: 1) un medio de transmisión de información pertinente que permite el "cálculo económico" y 2) un orden jurídico (reglas del juego) establecido con anterioridad, para que los participantes puedan saber qué es lícito y qué está proscrito.

Esta última condición no se da bajo cualquier orden social. Solamente se da con bastante eficiencia en un régimen liberal. No se puede dar del todo en un régimen iliberal, y se da con diversos grados de eficiencia en un régimen mixto, dependiendo el grado de eficiencia del grado de liberalismo en "la mezcla".

En una organización iliberal, no es posible establecer normas generales (no arbitrarias) *a priori*. Esto ha constituido un grave problema jurídico en los países que pretenden vivir bajo un sistema "mixto" o socialista. Afirma un ex-juez federal de los Estados Unidos, Lowell Blake Mason,[1] que la arbitrariedad jurídica en ese país ha llegado a tal punto que el gobierno puede encarcelar a una persona por subir sus precios, por bajar sus precios, o por no modificar sus precios. Evidentemente, ese tipo de arbitrariedad *expost facto* no permite al ciudadano planear sus actos.

La imposibilidad de establecer un sistema jurídico basado en normas generales y abstractas es inherente a cualquier sistema que pretenda lograr la igualdad de oportunidad, pues, evidentemente, un conjunto de normas que se utilice para modificar los resultados necesariamente desiguales de los actos de personas desiguales no se puede basar en reglas iguales para todo.

De manera que la desigualdad ante la ley (o la arbitrariedad jurídica) es consubstancial al intento de crear la igualdad de oportunidad. Y ello no es negado por personas antiliberales, pues afirman que es el deber del gobierno compensar, con trato diferente, a personas con menores oportunidades. Es decir, trato o derechos desiguales, según las circunstancias. Y es lógicamente imposible reglamentar y sistematizar *a priori* algo que se tiene que basar en resultados que necesariamente son posteriores al acto. El gobierno se tiene que basar en juicios arbitrarios, es decir, indefinibles antes de que ocurran los hechos.

Un régimen iliberal no puede, por tanto, cumplir con el segundo requisito necesario (ya mencionado arriba) para progresar. La evidencia empírica a favor de lo aseverado es abundante.

En cuanto al primer requisito, el de proveer a la sociedad un medio de transmisión de información pertinente que permita el cálculo económico, también es imposible en un régimen iliberal. Recurrimos aquí al tantas veces mencionado problema que preocupa a los socialistas, el llamado Problema del Cálculo Económico, o la explicación de por qué bajo un régimen socialista no puede establecerse un sistema de precios; y con un sistema interferido de precios ("mezclado") se imposibilita la asignación económica de recursos. La ineficiencia de un sistema que se basa en precios interferidos (no reales) es evidente: ¿qué puede resultar de cálculos que se basan en datos falsos?

Es por las razones anteriores que se afirma que la libertad es un instrumento, hasta hoy no sustituido, de progreso; es decir un instrumento para aumentar el total de las oportunidades disponibles.

En cuanto a la distribución de estas mayores oportunidades, se objeta que no es pareja. Pero la alternativa resultante del intento de emparejarlas no es una mejor distribución de oportunidades: resulta en la destrucción de oportunidades. Ciertamente, habrá mayor igualdad de oportunidades en tanto éstas sean menores y habrá total igualdad de oportunidades cuando nadie las tenga.

1 **The Language of Dissent**, *Lowell Blake Mason*, **World** *Publishing Co. Cleveland, Ohio (1959).*

Solamente bajo un régimen liberal se da la situación de que las oportunidades de unos necesariamente conducen a mayores (no iguales) oportunidades para otros, porque las únicas oportunidades de intercambio son aquellas libremente escogidas por las partes: es decir, que, salvo que los hombres actúen irracionalmente contra sus propios intereses, siempre escogerán el intercambio que les representa la mayor oportunidad, dentro de las circunstancias históricas del momento.

Con eliminar la libertad no se logran mayores oportunidades. Por el contrario: se destruye la base misma del progreso, y se pierde la dignidad y la responsabilidad del ser humano.

Por ello es muy importante aclarar la confusión semántica entre libertad y oportunidad. Puede ser que, como ocurrió a la República Romana, se continúe la erosión de la libertad, y se pierda la civilización y las oportunidades que ella representa.

EL INTENCIONALISMO
Y LA
FILOSOFIA DE LA LIBERTAD*

RIGOBERTO JUAREZ-PAZ

* *Estudio presentado en el coloquio de profesores de la Universidad Francisco Marroquín, Enero de 1985.*

En un ensayo[1] que escribí hace cinco años me dediqué a estudiar brevemente lo que yo llamo "analfabetismo económico", "intencionalismo moral" y "justisocialismo". Estos son los nombres que les dí a tres populares e influyentes doctrinas del pensamiento social de nuestro tiempo que considero falsas; que dificultan la comprensión de la filosofía de la libertad; y que han causado mucho daño a la humanidad.

En ese ensayo traté de convencerme a mí mismo (y a quienes me leyeran) de que es un grave error pensar que el problema económico de la sociedad, cualquiera que sea el grado de desarrollo que haya alcanzado, consiste en encontrar la manera más adecuada de distribuir la riqueza en general y la tierra en particular. También traté de persuadirme de que no menos grave es el error de creer que la eficacia de nuestras acciones dependen de la calidad de nuestras intenciones, de manera que si nuestras intenciones son buenas necesariamente alcanzaremos las finalidades que nos hemos propuesto alcanzar. Por último, en ese ensayo reitero la tesis que había tratado de probar en otro sitio[2] de que el concepto de justicia social es un concepto lógicamente vacío y que descansa sobre la hipóstasis o personificación de entes abstractos, que es uno de los muchos errores filosóficos en que nos hace caer el uso ingenuo del lenguaje.

Ahora que he vuelto a pensar sobre algunos de estos temas he ido descubriendo algunas relaciones que antes estaban ocultas. Cuando se busca la raíz lógica, o razón, o fundamento de la creencia de que el problema económico de la sociedad es la distribución de la riqueza invariablemente aparece, o se topa uno con, el concepto de abundancia.

Ahora bien, quienes toman como punto de partida la idea de que en el mundo todo es abundante concluyen, naturalmente que el problema económico de la sociedad consiste en encontrar la manera de distribuir aquello que tanto abunda. Esta concepción se ve fortalecida por el hecho de que hay tantas diferencias de riqueza y de miseria en el mundo; y se ve inspirada por el natural sentimiento humanitario de que no debería ser así.

Pero, ¿por qué se cree que todo abunda? Hay un aspecto de nuestra conciencia del mundo que talvez podría contribuir a explicar parcialmente el fenómeno. Mucho de aquello que se da en nuestra experiencia ordinaria es algo particular que pertenece al menos a un clase o conjunto de cosas que tiene un número indefinido de elementos. Frente a mí hay una lámpara, pero esa lámpara es un elemento de la clase o conjunto de cosas que llamamos así, y hay muchísimos millones de lámparas en el mundo. Abre usted su cartera y se encuentra un billete que tiene la fotografía de don José María Orellana, pero ese es sólo uno de muchos miles de millones (muchos más de los que quisiéramos que hubiera) de esos billetes. Su bolígrafo también es un elemento de esa clase de cosas que tiene un enorme número de elementos.

En un sentido epistemológico básico, aquello que se da en nuestra experiencia casi siempre es uno de muchos, ya sea que nos estemos refiriendo a una característica (ser amarillo); a un conjunto de características (ser un canario) o a una relación (estar dentro de una jaula). Las características y rela-

---

1 *R. Juárez-Paz,* **Las Condiciones del Diálogo y otros ensayos,** *Ed Universidad Francisco Marroquín, 1982; pp. 69-79.*

2 *IBID, pp. 31-37.*

ciones que se dan en nuestra experiencia se repiten en infinidad de casos particulares; de modo que en el mundo todo abunda, en el sentido de que de casi todo hay muchos; lo único, lo irrepetible es la excepción. Casi todo es plural en vez de ser singular. De manera que la pluralidad parece ser un elemento básico de nuestra experiencia.

Sin embargo de ello, la pluralidad no es equivalente a la abundancia. El hecho de que de casi todo hay **muchos** no quiere decir que de casi todo haya **mucho**. El primero se refiere a la pluralidad de elementos de las diversas clases de cosas que hay, el segundo a la **cantidad** de elementos de cada clase. La pluralidad cualitativa es un elemento fundamental de nuestra experiencia, pero no la pluralidad cuantitativa. Lo que se da en la experiencia es una gran variedad de cosas más que una gran cantidad de ellas.

La raíz psicológica o, al menos, una raíz psicológica de la creencia de que todo es abundante es el hecho de que la mayoría de las personas que piensan acerca de las realidades sociales las ven desde el punto de mira de sus propias necesidades o desde un ángulo personal. Es evidente, para usar un ejemplo, que desde el punto de mira de las necesidades alimentarias de cada uno de nosotros, o de las necesidades de abrigo o, incluso, de las necesidades de capital, los recursos que hay disponibles en el mundo son increíblemente grandes y que todo ello es abundantísimo.

Si, por otra parte, se enfoca esas mismas realidades sociales desde el punto de mira de las necesidades de los demás —en este caso desde el punto de mira de las necesidades de miles de millones de seres humanos— en vez de aparecer el cuerno de la abundancia pronto aparecen una espentable escasez y el espectro del hambre. De manera que quien estudia la realidad de la vida humana desde la perspectiva de las necesidades de los demás es psicológicamente imposible que llegue a la conclusión de que todo es abundante; e igualmente imposible que llegue a la conclusión de que el problema económico de la sociedad es distribuir la abundancia, o lo que equivaldría a lo mismo, que llegue a la absurda conclusión de que es preciso distribuir aquello que no existe.

Lo más probable es que quien piensa en los fenómenos sociales desde el ángulo de las necesidades de los demás de inmediato se percata de que la escasez es el dato fundamental y, por consiguiente, que es la producción de satisfactores (bienes y servicios) y no la distribución de los mismos, que constituye el problema económico fundamental.

Otra consecuencia de estas dos maneras de enfocar los problemas sociales (la personal y la impersonal o social) son dos maneras de concebir la naturaleza de nuestro deber o dos criterios diferentes para determinar la moralidad de la conducta. Como puede verse después de reflexionar sobre el asunto, el punto de vista **personal** de la vida en sociedad conduce al intencionalismo moral; y el punto de vista **impersonal** o **social** o de **los demás**, conduce al utilitarismo. La calidad de la intención es algo que concierne sólo a quien actúa, ya que sólo él está en condiciones de determinar esa calidad. Por otra parte, los resultados de la conducta conciernen principalmente al prójimo, a los demás.

Una visión sinóptica de estas cosas nos permite percatarnos de que el punto de vista económico (el de la escasez) tiene el mismo orígen que el punto de vista moral de la vida en sociedad, ya que ambos parten de la consideración de las necesidades de los demás. Para expresarlo de otra manera, hay una coincidencia entre el punto de vista social (impersonal), el económico y el moral, siempre que estemos de acuerdo en que la conducta que perjudica al prójimo no puede tener valor moral positivo —cualquiera que haya sido el motivo o la intención de quien causa el daño—; y que la conducta que beneficia a los demás sí tiene valor moral, independientemente del motivo o intención. La coincidencia de los tres puntos de vista requiere que estemos de acuerdo en que la moralidad o inmoralidad de la conducta la determinan las consecuencias para los demás de nuestros actos o las consecuencias para el prójimo, cualquiera que haya sido nuestro motivo o intención.

Ello es perfectamente compatible con el reconocimiento de que si, además de tener resultados benéficos, una acción es realizada con una buena intención, esa acción es moralmente más valiosa que una acción benéfica que ha sido realizada con una intención indiferente o mala. No se desea restar importancia a la calidad de la intención en la conducta de los seres humanos.

Pero sí se desea señalar que a los demás no les interesan nuestras intenciones y que la moralidad o inmoralidad de un sistema social se determina de acuerdo con la calidad de vida que en él es posible y no de acuerdo con las intenciones de quienes lo gobiernan.

El señalamiento de que el intencionalismo moral es característico de nuestra cultura contemporánea y que su vigencia en cualesquiera de sus formas ("Basta con la intención" o "nuestro deber es tener buenas intenciones" o "si nuestra intención es buena necesariamente logramos aquello que perseguimos") es un serio obstáculo para el progreso de los pueblos, es algo que yo he considerado como una de mis modestas contribuciones al análisis del pensamiento latinoamericano.[3]

La segunda vez que me ocupé del tema,[4] me dí cuenta de que la obra de Adam Smith, uno de los precursores de la moderna filosofía de la libertad, tiene como elemento filosófico importante el rechazo de un intencionalismo que coincide con el tercero de los arriba señalados. Leemos una vez más el famoso párrafo de la mano invisible:

"*Como cada individuo se esfuerza lo más que puede para emplear su capital tanto en provecho de su actividad doméstica como para que el producto de esa actividad sea el mayor posible, cada individuo necesariamente, trabaja para que el ingreso anual de la sociedad sea lo más grande posible. En general, en verdad, no es su intención promover el interés público, ni sabe hasta que punto lo promueve. Cuando prefiere la actividad económica de su país a la extranjera, únicamente considera su seguridad, y cuando dirige la primera de tal forma que su producto representa el mayor valor posible, sólo piensa en su propia ganancia; pero en éste como en muchos otros casos, es conducido por una mano invisible a promover un fin que no forma parte de su intención. Ni es siempre peor para la sociedad que no forme parte de ella.* Al perseguir su propio interés frecuentemente promueve el de la sociedad de una manera más efectiva que cuando es realmente su intención promoverlo. *No son muchas las cosas buenas que vemos ejecutadas por aquellas que presumen servir sólo el interés público* [5] (nuestro énfasis).

Dice Smith, en lo que directamente nos atañe, que al perseguir nuestro propio interés muchas veces trabajamos más eficazmente en pro de la sociedad, o de los demás, que cuando nos lo proponemos. Esto implica o significa que no hay una relación de necesidad entre nuestro deseo de ayudar al prójimo y el ayudarlo, o sea que es perfectamente posible (y sucede con frecuencia) que por ayudar a alguien resultemos perjudicándolo. También implica que no hay una relación de necesidad entre la búsqueda de nuestro propio beneficio y el resultante beneficio público. La búsqueda de nuestro interés podría perjudicar al prójimo, así como frecuentemente lo beneficia. De igual manera, la busqueda del perjuicio ajeno podría redundar en su beneficio, aunque generalmente no es así.

En todos los casos mencionados lo que se pone de manifiesto es la ineficacia de nuestra conducta deliberada (o la incapacidad de la razón) para alcanzar los fines que nos proponemos alcanzar; y, según la apreciación que hace F. A. Hayek de la obra de Adam Smith y de sus predecesores, el señalamiento de la limitación de la razón humana es de la mayor importancia para el desarrollo del pensamiento social, incluido, naturalmente, el pensamiento económico.

"No cabe dudar", escribe Hayek "*que el autor a quien más que a ningún otro se le debe la reacción anti-racionalista (o anti-intencionalista, según se expresa él en otra obra*[6] *), es Bernard Mandeville. Pero el desarrollo completo de esa reacción llega con Montesquieu y, especialmente, con David Hume, Josiah Tucker, Adam Ferguson y Adam Smith. El ridículo que más tarde sufrió la 'mano invisible', por la cual 'el hombre es conducido a promover un fin que no formaba parte de su intención', sepultó una vez más la profunda comprensión del objeto de toda teoría social que esa alegoría encarna, y no fue sino hasta un siglo más tarde que Carl Menger la desenterró en una forma que ahora, ochenta años después de Menger, parece haber sido ampliamente aceptada, al menos dentro del campo de la teoría social propiamente dicha.*[7]

Un poco más adelante Hayek vuelve sobre el mismo tema:

"*La tesis principal (de Mandeville) es que, en el complejo orden de la sociedad, los resultados de las acciones de los seres humanos son muy diferentes de lo que ellos esperan; y que las personas, al perseguir sus propias finalidades, sean éstas egoístas o altruistas, producen resultados benéficos para los demás, resultados que no esperaban o que talvez ni siquiera conocían. Finalmen-*

---

3 *Rigoberto Juárez-Paz,* El Carácter Social de la Vida Humana *(1965).*

4 *Rigoberto Juárez-Paz,* Estudios Filosóficos *1977, pp. 155-163.*

5 *Adam Smith,* La Riqueza de las Naciones, *Fondo de Cultura Económica, México 1958, p. 400.*

6 *F. A. Hayek,* Law, Legistation and Liberty, *Vol. I University of Chicago Press, 1973 P. 26.*

7 New Studies in Philosophy, politics, economics and the history of Ideas, *the University of Chicago Press 1978 pp. 98-100.*

te, que todo el orden de la sociedad e, incluso, todo aquello que llamamos cultura, es el resultado de esfuerzos individuales que no persiguen esas finalidades pero que son dirigidas a servir tales finalidades benéficas por instituciones, costumbres y reglas que tampoco han sido inventadas deliberadamente sino que se han ido adoptando porque han tenido éxito.[8]

Por último escribe Hayek:

"*La idea central del argumento de Mandeville es que la mayoría de las instituciones sociales no resultan del diseño humano. El también señala que 'una bellísima superestructura puede erigirse sobre una base putrefacta y despreciable', es decir la persecución de los intereses egoístas de los hombres y que el orden, economía y la existencia misma de la sociedad —se construye sobre la variedad de nuestros deseos— de manera que* **toda la superestructura está formada por los servicios recíprocos que los hombres se prestan**".[9] (nuestro énfasis).

Como podemos verlo ahora, gracias a los estudios de Hayek, el famoso párrafo de la mano invisible reproduce no sólo el espíritu sino también la letra del pensamiento de Mandeville. Resulta así más claro, para todos aquellos que piensen sobre estos asuntos, que las sociedades humanas no las ha inventado nadie, ni nadie las ha diseñado, ni las ha construído ninguno. Las sociedades se han ido formando solas y han evolucionado de acuerdo con la experiencia colectiva, adoptando o rechazando o modificando prácticas sociales o costumbres o instituciones, según haya sido el éxito o el fracaso de ellas como instrumentos para la satisfacción de las necesidades.

Mandeville se maravilla —como debemos hacerlo todos— de que esos no muy admirables seres que somos los seres humanos puedan dar orígen a una estructura en la que, sin proponérselo y sin que nadie así lo decida, cada uno resulta ser un eficiente instrumento para la satisfacción de los deseos de los demás y que esa sea la forma pacífica y civilizada de la convivencia humana. Es decir que se maravilla de que los hombres, egoístas por naturaleza, viviendo en sociedad sirvan a los demás de una manera más eficiente que si alguien se los ordenara o ellos mismos se lo propusieran.

Kant estaba en lo correcto, agregamos nosotros, al formular el mandamiento " ¡trata a tu prójimo como un fin en sí mismo y nunca sólo como un medio para alcanzar tus propios fines!" La utilización de una persona como medio para alcanzar las propias finalidades es inmoral, pues supone una situación de opresión que degrada a la persona que sirve de instrumento. Esa persona evidentemente no es libre. Se la está forzando a servir los fines de otra. Pero la sociedad que Mandeville está describiendo es una sociedad libre; es una sociedad en la que todos son medios y fines a su vez, sin que nadie les ordene que lo sean. En vez de ordenarle a otro ¡Sed un instrumento para la satisfacción de mis deseos!, en la sociedad que Mandeville tiene en mente todos satisfacen los deseos de los demás porque los demás satisfacen los propios. Si queremos describir esta situación en términos de imperativos, los hombre libres se dicen "si tú quieres que sea instrumento (o medio) para la satisfacción de tus deseos (fines), sed instrumento para la satisfacción de los míos". Los hombres sólo usarían imperativos hipotéticos o condicionales y no usarían imperativos categóricos o incondicionales, lo cual equivale a decir, en lenguaje Kantiano, que en una sociedad libre los hombres no actúan por deber (o por respeto a la ley moral) sino solamente de acuerdo con el deber (o movidos por otros motivos, incluído, especialmente, la esperanza de obtener un beneficio).

Según la doctrina de Kant, esta conducta carece de valor porque su motivo o intención no es racional, ya que no se origina en la pura intelección de la ley moral o imperativo categórico.

Por supuesto que ello no significa que una sociedad libre es inmoral. Solamente significa que carece de la elevación moral de que son capaces los seres humanos por causa de su naturaleza racional. Este tipo de conducta produce naciones de carniceros y tenderos, como despectivamente alguien alguna vez calificara a la Gran Bretaña. (La idea marxista de que ese mismo tipo de conducta produce sociedades de explotadores del pueblo es conceptualmente tan pobre que no merece que se le tenga en cuenta).

Por otra parte, la realidad es que, aun cuando una sociedad libre no es una sociedad formada por seres moralmente perfectos, su nivel moral y material es mucho más alto que el de una sociedad que no es libre. Pese a que, en términos generales, en una sociedad libre la conducta individual es interesada y persigue su propio baneficio, el resultado social es que no se puede beneficiar uno mismo a menos que en alguna medida beneficie

8 Ibid, p. 253.
9 Ibid, p. 262.

al prójimo. Una sociedad libre es, pues, mucho más humana, moral y pacífica que una que no lo es, aunque no pueda alcanzar la perfección moral que exige el racionalismo o intencionalismo Kantiano, ya que los seres humanos son imperfectos.

Como hemos sugerido, las relaciones sociales son relaciones impersonales y la reciprocidad de servicios se da sin que obedezca a las intenciones de ninguno y sin que medien imperativos u órdenes de ninguna especie.

Volvemos a la apreciación que hace Hayek de la obra de Mandeville. Hemos visto que, según él, ningún otro autor es tan responsable como Mandeville de "la reacción anti-racionalista o anti-intencionalista" en el campo de la filosofía social británica de los siglos diecisiete y dieciocho; y nos compete tratar de explicar en qué consiste esa reacción y por qué razones Hayek la considera tan importante.

En primer término, el pensamiento filosófico británico, especialmente el escocés, de los últimos siglos, rechazó el racionalismo clásico en la teoría del conocimiento. Todo el conocimiento humano se deriva de la experiencia; no hay ni ideas ni principios innatos. Como había afirmado Aristóteles hacía muchos siglos, en reacción a las enseñanzas de su maestro Platón, nada hay en el entendimiento que antes no haya pasado por los sentidos. La mente humana, en palabras de John Locke, es una tabla rasa en la cual la experiencia escribe el conocimiento. Todas las ideas, en palabras de David Hume, son copias de impresiones sensibles. Si no es posible mostrar de qué impresión una idea es copia, esa idea carece de significado cognoscitivo. El empirismo o anti-racionalismo británico es ampliamente conocido y también se sabe que surgió como una reacción contra el racionalismo de Descartes (1590-1650).

Pero el anti-racionalismo de Mandeville no se dirige a las doctrinas filosóficas racionalistas acerca del conocimiento ni a las teorías racionalistas acerca de la naturaleza de la ciencia sino más bien a la actitud racionalista o al enfoque racionalista de la vida humana. Este enfoque racionalista considera que la vida de los seres racionales tiene que estar dirigida por la razón, esto es por el cálculo deliberado; por el diseño consciente; el enfoque que llevó al super racionalista de todos los tiempos que fuera Platón, a diseñar una comunidad que mostrara en grande las características de la razón individual, en su obra La República.

Este mismo racionalismo llevó a los pensadores a "concebir todas las instituciones sociales como productos de diseño deliberado para un propósito previsible".[10]

Como consecuencia de ello, creyeron que todo orden social es ordenado o mandado a hacer o diseñado, o que obedece a los propósitos de alguna voluntad. También identifican los conceptos "orden" y "expresión de voluntad" y por causa de esa identificación les cuesta concebir la existencia de un orden que no haya sido deliberadamente diseñado, es decir que les cuesta concebir la existencia del orden de la libertad.

"El descubrimiento de que hay en la sociedad órdenes de otra clase", escribe Hayek, *"ordenes que no han sido diseñados por los hombres sino que han resultado de las acciones de los individuos, sin que ellos hayan tenido la intención de crearlos, es el triunfo de la teoría social. Más bien, ese descubrimiento demostró que la teoría social tiene un objeto de estudio"*.[11]

De lo precedente se desprende que sólo después de que se reconoció la existencia de órdenes sociales espontáneos o libres empezó a haber teoría social. También se sigue que cualquier teoría social que niegue la existencia de órdenes espontáneos será histórica y sistemáticamente falsa. Desde el punto de mira histórico, los órdenes sociales diseñados o creados deliberadamenete siempre se han erigido sobre la base de un orden espontáneo anterior. Desde el punto de vista sistemático, cabe señalar que aún en los más rígidos órdenes sociales que han sido creados deliberadamente, hay órdenes espontáneos que existen al margen del orden oficial o impuesto. (Todos sabemos lo que sucede cuando un gobierno impone un mercado de divisas o de lo que fuere, para dar un ejemplo).

No debe, pues, asombrarnos que Hayek atribuya tanta importancia a Mandeville, Smith y Hume para mencionar sólo a tres de los grandes pensadores británicos. Según podemos ver ahora, ellos hicieron posible la teoría social y, a la vez, sentaron las bases de la filosofía de la libertad en los tiempos modernos. Uno de los principales aportes de Hayek es haber reunido y difundido las enseñanzas de esos filósofos y haber descrito detalladamente

---

10 *F. A. Hayek,* El Orden de la Libertad, *UFM, 1980, p. 58.*
11 Ibid, *p. 30*

el orden económico, el jurídico, y el político de una sociedad libre, es decir un orden social que no ha sido creado deliberadamente.

La importancia del aporte de Hayek no se puede exagerar. El ha sido el mejor intérprete y expositor en nuestro tiempo de la filosofía de la libertad, según se formuló en la Gran Bretaña en tiempos modernos. Sus investigaciones han demostrado la superioridad económica, política y moral de una sociedad libre y por ello recibió el Premio Nobel de Economía en 1974.

Sin embargo, unos años antes de recibir la distinción,que hacía tanto tiempo merecía, escribió unos párrafos pesimistas:

"Me parece", escribió Hayek, *"que es una de las grandes tragedias de la historia intelectual y política que los grandes ideales de la libertad política fueran conocidos en el Continente Europeo casi exclusivamente en la forma que los franceses, un pueblo que jamás había conocido la libertad, interpretaron tradiciones, instituciones e ideas que provenían de un clima intelectual y político tan diferente.*

Ellos hicieron esto en un espíritu de intelectualismo constructivo, que llamaré racionalismo, un espíritu que encajaba perfectamente en la atmosfera de un estado absolutista que trataba de diseñar una nueva y centralizada estructura gubernamental, pero que era totalmente extraño a la más antigua tradición que en última instancia sólo fue mantenida viva en la Gran Bretaña".[12]

Unas pocas páginas más adelante, escribió:

"Nadie que observara este encuentro (el de Hume con Rousseau) jamás iba a creer que serían las ideas de Rousseau, y no las de Hume, las que gobernarían el desarrollo político de los dos siglos subsiguientes . . . Fue Rousseau y no Hume quien inspiró las revoluciones que crearon los gobiernos modernos en el Continente Europeo y quien fue responsable de la decadencia de los ideales del antiguo liberalismo y del enfoque que llevaría a la democracia totalitaria en todo el mundo.

¿Como es que esto llegó a suceder? Creo que la explicación la encontramos en el hecho de que la filosofía de Hume era fundamentalmente negativa— El sabía que los más grandes bienes políticos— la paz, la libertad y la justicia, son esencialmente negativos; constituyen protecciones contra el daño más que bendiciones positivas".[13]

---

12 *F. A. Hayek,* Studies in Philosophy, Politics and Economics *The Univesity of Chicago Press, 1967, p. 107.*

13 Ibid, *p. 120.*

EPILOGO

Como hemos tratado de señalar, fue necesario mostrar la falsedad del racionalismo constructivista según el cual las instituciones sociales son producto del diseño deliberado de los grupos o los individuos influyentes, para mostrar que las ciencias sociales tienen algo que estudiar. Bajo el supuesto racionalista, los investigadores sociales no encontrarían nada, pues lo que encuentra quien estudia cualquier sociedad son "patrones y regularidades no intencionales que la teoría social debe explicar". (Por supuesto que se reconoce el hecho de que toda sociedad pero especialmente las más complejas, exhiben órdenes libres y órdenes creados deliberadamente).

Ahora bien, el descubrimiento de la posibilidad de las ciencias sociales al mismo tiempo abrió el camino para el descubrimiento de los principios fundamentales de la economía, de la política, de la jurisprudencia, de la historia y de la sociología de una sociedad que se encuentra como una realidad que nadie ha diseñado.

El anti-racionalismo de los filósofos británicos es el punto de partida de la filosofía de la libertad, de manera que dicha filosofía nació negativa y posiblemente siempre lo será, por requerimiento de la realidad humana.

BIBLIOGRAFIA

1. F. A. Hayek, Studies in philosophy, politics and economics, The University of Chicago Press, 1967.
2. Law, legislation and liberty, Vol. I, The University of Chicago Press, 1973.
3. New Studies in philosophy, politics, economics, and the history of ideas, The University of Chicago Press, 1978.
4. El orden de la Libertad, UFM, 1980.
5. Rigoberto Juárez-Paz, El carácter social de la vida humana, 1965.
6. Rigoberto Juárez-Paz, Las Condiciones del diálogo y otros ensayos, UFM, 1982.
7. Adam Smith, La Riqueza de las Naciones, Fondo de Cultura Económica, México, 1958

LIBERTAD CRISTIANA

Y

DICTADURA MARXISTA

ANGEL RONCERO-MARCOS

PRIMERA PARTE

MARXISMO Y CRISTIANISMO

COSTO HUMANO DEL COMUNISMO

U.R.S.S.	70 millones de muertos
CHINA	67 millones de muertos
CAMBOYA	3 millones de muertos
OTROS	10 millones de muertos
T O T A L	150 millones de muertos

Según la edición de noviembre de 1978 de la prestigiosa revista francesa Le Figaro, el comunismo es responsable de la muerte de ciento cincuenta millones de personas en el mundo, desde la revolución rusa en 1917.

INTRODUCCION

Hay quienes dicen que la Iglesia Católica está infiltrada de comunismo. Los que esto afirman se basan en el hecho de que algunos elementos del clero, casi siempre vocacionalmente desorientados y fracasados, militan en movimientos guerrilleros que siempre terminan en manos del comunismo, si es que no son de origen marxista desde el mismo principio.

Sin embargo estos poquísimos elementos del clero desorientados y fracasados que apoyan la ideología y la praxis totalitaria del marxismo son una ínfima minoría que no llega ni al uno por ciento del inmenso ejército de sacerdotes, obispos religiosas y seglares comprometidos que están totalmente entregados al trabajo por el reino de Dios, promoviendo los valores éticos y religiosos y la vida cristiana en el mundo entero.

Como se verá en esta recopilación de artículos y libros de célebres filósofos y teólogos católicos, investigadores y críticos serenos del marxismo, la ideología y la práctica totalitaria del comunismo es totalmente incompatible con el cristianismo. Son dos mensajes, filosofías, formas de vida o "**religiones**" completamente opuestas, de blanco y negro, sin posibilidad de términos grises. Y esto incluso cuando se llegase a diálogos, encuentros y acuerdos de coexistencia "**pacífica**", siempre efímeros y engañosos del lado marxista. El cristiano podrá dialogar con el marxista, hasta amarlo como hombre, hermano, prójimo e incluso como enemigo, siguiendo el imperativo evangélico. Pero lo que nunca podrá suceder es poner de acuerdo el cristianismo y el marxismo, pues sería una contradicción mientras la base doctrinal de ambos permanezca inalterable.

En efecto, el marxismo es materialista y ateo, antirreligioso, anticristiano, anticatólico por principio. Se basa en la lucha de clases, la destrucción, la esclavitud, la violencia, la guerra imperialista e incluso en la mentira, el secuestro, el asesinato, la masacre humana, el genocidio cuando todo esto sea útil para arrebatar el poder o mantenerse en el mismo si ya se ha implantado -**siempre por la fuerza**- en un país. Es opresor, explotador del pueblo, especialmente de los pobres. En una palabra, el marxismo-leninismo o comunismo es la religión del odio y productor de miseria. Toda esta doctrina y praxis de gobierno al servicio del odio, del ateismo y de la esclavitud es connatural a la ideología marxista y los comunistas la han puesto en práctica, sin ni una sola excepción, en todos los países que ha esclavizado siempre por la fuerza y no por la libre voluntad del pueblo que los haya llamado al poder con elecciones libres. Por esto, el Santo Padre, el Papa Juan Pablo II, que ha sufrido la barbarie comunista en carne propia, tuvo que concluir con esta expresión "**no hay que creer a los comunistas porque mienten siempre**".

En todos los países comunistas, sin una sola excepción, la oligarquía gobernante ha oprimido y explotado al pueblo, aplastando y suprimiendo todas las libertades, ha enseñado y difundido el ateísmo y ha perseguido a la Iglesia. Y es natural que esto suceda, y no puede ser de otra manera, porque cuando se niega a Dios, solo queda la ley de la selva. ¿Cuándo aprenderán la lección -**sin dejarse engañar**- la Iglesia Católica y las democracias occidentales?

El cristianismo en cambio, es todo lo contrario. Afirma la existencia de Dios y los valores del espíritu. Enseña y vive la fraternidad universal de todos los hombres, la cooperación, la colaboración, la verdad, la libertad, la justicia, el respeto a los derechos individuales o de la persona, derechos de ese hombre -**todo hombre**- que es imagen e hijo de Dios. En una palabra, es la religión del amor que ofrece al hombre -**a todo hombre**- la verdadera felicidad no sólo en la otra vida sino ya en esta tierra mediante la realización integral de la persona humana, del hombre que se sabe y es hijo de Dios. La convicción de que todo hombre es mi hermano me obliga -**si vivo el mensaje evangélico**- a respetar, amar y ver en los demás la imagen de Dios formando así la única y verdadera fraternidad universal. En resumen, el cristianismo es la religión del amor y la fraternidad universal ya en esta tierra y por tanto es todo lo contrario del marxismo-leninismo o comunismo que es la "**religión**" del odio, de la violencia y lucha de clases que nunca termina, so pretexto de contribuir a una futura y utópica sociedad socialista o paraíso en la tierra que no acaba de llegar ni llegará jamás.

Como estrategia para construir un imperio militar de opresión y tiranía, el comunismo ha tenido éxito, pero en cuanto al progreso de la condición humana, ha sido un fracaso total.

El comunismo, tiene dos problemas fundamentales. Uno es que su ideología es rígida y anticientífica. Se basa en mentiras y en presunciones falsas. Para mantenerla se requiere la generación constante de nuevas mentiras. Cuando surgen diferencias entre la doctrina y la realidad, la realidad se niega en pro de la doctrina. Esta actitud hace imposible el progreso.

Segundo, el comunismo no da en el blanco con la diagnósis del mal social. El mal no reside en el sistema capitalista, como creen los comunistas; la falla estriba en un defecto fundamental en el hombre. El comunismo destruye el sistema establece uno nuevo, pero el resultado siempre es peor. Un nuevo sistema basado en postulados falsos y regido por hombres corruptos no puede funcionar.

Un cambio verdaderamente revolucionario en la sociedad debe venir de la base del individuo. Esta es la raíz, y allí es donde la cosmovisión cristiana, con una sólida base de valores éticos y religiosos, se presenta como la única solución capaz de contrarestar este flagelo de miseria y masacres de la humanidad que es el marxismo ateo y comunista.

El Dr. Kenneth Ryker, distinguido educador y prominente anticomunista de muchos años, ofreció el siguiente testimonio en un conferencia:

> ***"Por veinte años me he dedicado incansablemente a la lucha contra el comunismo. Lo hice bajo la bandera de la libertad. Sin embargo, a pesar de mis esfuerzos, hemos estado perdiendo terreno constantemente. Finalmente me di cuenta por qué la bandera de la libertad no es suficiente. Para ganar esta batalla debemos acudir a proclamar la existencia de Dios"***

El cristianismo vivido y proclamado tiene la única forma de combatir el comunismo. Hemos combatido el comunismo, política, social, económica y militarmente. Ninguno de esos caminos '; gró la victoria. Debemos encontrar un camino nuevo. Ese camino nuevo es el camino espiritual.

El comunismo es una religión sustituida, una antirreligión. Sólo puede ser conquistada por un poder espiritual o proclamando la existencia de Dios. Sólo la luz disipa las tinieblas. Sólo Dios puede superar la impiedad.

Además la divergencia en campo religioso, el comunismo y el cristianismo son incompatibles e irreconciliables entre sí en base a los valores humanos que defiende el cristianismo, negándolos en cambio el comunismo. El principal de todos los valores humanos defendidos por el cristianismo y negados por el comunismo es la libertad en todos los campos.

En base a este valor fundamental de la libertad se promueve el hombre en todos los campos de la vida mediante la colaboración, la cooperación, el buen entendimiento y el amor mutuo. Todo esto es negado por el comunismo mediante su principio de violencia que es la oposición de los contrarios y la lucha de clases.

No son únicamente las dos **"religiones"** *las que se contraponen en este libro, la religión cristiana y la pseudo* **"religión"** *marxista-comunista sino también dos tipos de sociedad completamente opuestas: la cristiana y la marxista-comunista.*

Se contrapone en esta obra la sociedad cristiana, abierta o libre, inspirada en la libertad del individuo o persona, sociedad más apta a promover los valores humanos y espirituales y a producir mayor bienestar para todas las clases sociales, frente a otro tipo de sociedad, esclavizante, de corte marxista, comunista, o similar, basada en la negación de los derechos humanos y en la supresión de todas las libertades, especialmente la religiosa, en la opresión y explotación de la persona la cual se convierte en puro instrumento al servicio del Estado totalitario y ateo, como son todos los gobiernos y partidos comunistas. En una palabra, se contrapone el marxismo comunismo que aplasta la persona o individuo colocándola totalmente al servicio exclusivo del Estado, frente al cristianismo liberador que coloca el Estado al servicio de la persona libre o individuo en la sociedad.

Se demuestra en esta obra que es posible alcanzar los objetivos fundamentales de la vida en sociedad, a saber, el bienestar material y un elevado nivel ético y espiritual, únicamente cuando se respeta, se aprecia y se defiende la libertar individual tanto de parte de los individuos, como de los grupos y del mismo gobierno. Esta norma es fundamental para poder obtener un mundo mejor de dignidad humana, de auténticos derechos humanos, y de verdadera justicia (así escueta sin apelativos inútiles) entre todos los hombres de buena voluntad.

Angel Roncero Marcos

CAPITULO I

EXPANSIONISMO MARXISTA E INGENUIDAD CRISTIANA

I. IGLESIA Y DEMOCRACIA ENGAÑADAS

La Iglesia Católica fue engañada en Cuba por el marxismo de Fidel Castro quien entró a la Habana con el rosario en la mano.

También fue burlada por los comunistas que traicionaron el sandinismo y después se quedaron como dueños absolutos del poder opresor y explotador del sufrido pueblo nicaragüense.

El mal trato ateo y salvaje que el gobierno sandinista dio al Papa Juan Pablo II durante su visita a Managua en marzo de 1983 hizo abrir un poco los ojos al mundo católico y al occidente. Ese hecho marca un viraje decisivo en la historia del marxismo sandinista quedando desenmascarado internacionalmente y sin apoyo popular. Desde entonces inició su carrera precipitada hacia el abismo de la desintegración marxista.

Pero todavía quedan demasiadas iglesias parroquiales tanto católicas como protestantes a las cuales llegan sacerdotes y pastores marxistas a colectar fondos, diz que para los refugiados, y que en cambio van a parar en armas para los sandinistas y para otros movimientos guerrilleros comunistas en Centro América.

En efecto, desde 1979 un grupo de sacerdotes marxistas (con buenas chequeras de dólares en sus bolsillos) se desplazan continuamente desde El Salvador y Nicaragua a Alemania, Bélgica, Holanda, Italia, Francia, España, Estados Unidos y Canadá para hacer este "celestial trabajito" de convencimiento de los "pobres feligreses capitalistas" en las parroquias occidentales burguesas que así harán una obra de "caridad para con los refugiados". Pero ese dinero nunca llega -ojalá llegara mucho- a los verdaderamente pobres en los campos de refugiados, sino que va a terminar en balas y fusiles para los sandinistas y para las guerrillas comunistas que operan en El Salvador y Guatemala.

Si esa clase media occidental, buena, cristiana, católica, pacífica y bien intencionada, que es la que da el dinero en las iglesias, supiera que sus hijos se sacrifican y se quitan el pan de la boca y que con ello -paradójicamente y sin saberlo- ayudan al comunismo que oprime, explota y masacra a los pueblos centroamericanos, emplearía su dinero en otros proyectos -y hay tantas necesidades- dignos de mejor causa.

II. PRENSA QUE OCULTA LA REALIDAD

* *"HITLER declara que el cristianismo constituirá la base moral de su gobierno"* (The New York Times, 2 de febrero de 1933).

* *"UNA cosa debe decirse, esto es, el reconocimiento a un joven extraordinario, Fidel Castro. . . . el pueblo norteamericano le desea buena suerte"* (The New York Times, 2 de enero de 1959).

* *"EL nuevo régimen sudvietnamita seguirá una política de paz y de no alineamiento"* (The New York Times, 1 de mayo de 1975).

* *"MAURICE Bishop de Grenada. . . . se ha comprometido a una reforma socialista moderada"* (Time, 2 de abril de 1979).

* *"LA Junta de Nicaragua designó un gabinete de 15 miembros, en su mayoría moderados"* (Time, 30 de julio de 1979).

* *"EN nada atribuyo los cambios en Nicaragua a la República de Cuba"* (Jimmy Carter) (The New York Times, 27 de julio de 1979).

Sin embargo, he aquí la verdadera realidad:

"Confíen en nosotros, camaradas, porque en 1985, como resultado de lo que estamos logrando gracias a la distensión, estaremos. . . en condiciones de imponer nuestra voluntad donde quiera que lo deseemos" Leonid Breshnev a Walter Ulbricht de Alemania Occidental. (N. Kagchencko, "Socialist Foreingn Policy

and the Restructuring of International Relations", International Affairs, abril 1975).

Han pasado setenta años desde la revolución bolchevique. El marxismo-leninismo se ha arraigado en Europa, Asia, Africa y América. En la actualidad, aproximadamente el 39 por ciento del globo y un 42 por ciento de la población mundial está en poder del comunismo.

Una de las causas principales de la continua expansión comunista, es la ignorancia de Occidente acerca de la verdadera naturaleza del comunismo. Desde la condena de Joseph McCarthy por el Senado de los Estados Unidos de América en 1954, rara vez se ha tomado en serio a los anticomunistas. Se les ha considerado"fascistas" o "reaccionarios" que sólo buscan mantener el *statu quo*.

No obstante esta difusión impuesta por la fuerza de las armas, debemos preguntarnos: ¿Qué clase de liberación trajo el comunismo? En Cuba, miles de personas que se opusieron a la política de Fidel Castro hoy están languideciendo en la prisión. Uno de cada diez cubanos ha huído de Cuba. Más de diez mil jóvenes cubanos han muerto en suelo africano sirviendo como tropas sustituidas del imperialismo soviético. Angoleños y etíopes han sido trasladados a Cuba para trabajar en los campos de caña de azúcar.

Hoy en Nicaragua encontramos hambre y miseria. En 1981, poco después de la revolución, el salario real disminuyó un 71 por ciento con respecto a los salarios en la época de Somoza. Cuando alguien se atreve a disentir con la política del gobierno es brutalmente castigado. Los sandinistas han diezmado a los indios miskitos. Han forzado el cierre de templos de algunos protestante y la sinagoga judía de Managua. También han acosado a los protestantes y a los sacerdotes católicos disidentes, obligando a muchos a abandonar el país. La guerra más enconada la hacen al Cardenal de Managua, Miguel Obando y Bravo.

Los sandinistas prometieron elecciones libres y democracia. Sin embargo, en lugar de una sociedad abierta, han impuesto una política que restringe seriamente la libertad de prensa, la libertad de reunión y aún la libertad de religión. Originalmente, los sandinistas vinieron a liberar al pueblo de la crueldad del gobierno de Somoza. Irónicamente, hoy, los dirigentes de los comités de defensa sandinistas son exsomocistas. El decepcionado pueblo nicaragüense ha popularizado un dicho: ***"El Frente y Somoza son la misma cosa"***. Esto recuerda las palabras del patriota y poeta cubano José Martí: ***"Cambiar de amos no es ser libres"***.

Gracias a Dios, el occidente se está despertando y cada vez hay menos gente que crea en la retórica del comunismo internacional y de la ínfima minoría del clero desorientado que lo apoya con su prédica politizada y con sus organizaciones.

Si bien existe este despertar, aún hay importantes sectores políticos y de los medios de comunicación que siguen siendo víctimas de los mismos métodos que los comunistas han usado desde la revolución bolchevique de 1917.

Los comunistas han avanzado su causa concentrándose en la injusticia social de una determinada nación elegida como su blanco de ataque, ya sea la Rusia del Zar Nicolás, la Nicaragua de Somoza, o las Filipinas de Marcos. Ellos señalan la injusticia social y así consiguen el apoyo de aquellos en Occidente que se preocupan por la sociedad.

Cierta prensa occidental ha tenido la tendencia irresponsable de unirse al ataque comunista del *statu quo*, sin examinar seriamente si los insurgentes comunistas pueden realmente ofrecer soluciones viables a los problemas sociales que ellos critican. Los comunistas ha usado con éxito esta táctica una y otra vez. Pero una vez en el poder, no han proporcionado ningún tipo de justicia social. Al contrario, han silenciado las voces de la oposición a través de un gobierno totalitario.

III. OCCIDENTE ANTE EL NAZISMO Y COMUNISMO

1. Prensa y Nazismo

La persistente ingenuidad de Occidente hacia la estrategia marxista-leninista tiene un gran parecido a nuestra ceguera frente al nazismo, hace cincuenta años.

Adolf Hitler ganó popularidad, según parece, por su compasión hacia el desdichado pueblo alemán. El condenó los males, los defectos y la naturaleza traicionera del gobierno de Weimar, y esto llamó la atención de los oprimidos.

Hitler se describió a sí mismo como un hombre del pueblo. Estaba dotado de gran devoción a su causa, y vivió humildemente por varios años, so-

portando condiciones difíciles y aún la prisión, mientras desarrollaba y propagaba su ideología.

El creciente apoyo a Hitler permitió que llegara a ser canciller de Alemania el 30 de enero de 1933.

Cuando el occidente se empezó a preocupar por la actitud del Nazismo contra la civilización judeo-cristiana, ciertas declaraciones hechas por Hitler aparentemente disiparon esas preocupaciones. El 2 de febrero de 1933 The New York Times informó que Hitler había declarado que el cristianismo constituiría la base moral de su gobierno.

A medida que transcurría el tiempo, los temores disminuían. La actitud de Occidente hacia Hitler comenzó a cambiar. En un análisis literario del New York Times en 1935, encontramos la siguiente observación:

> *"Hitler está haciendo mucho por Alemania, su unificación de los alemanes . . . ; su entrenamiento de la juventud; su creación de un estado espartano animado por el patriotismo; su freno del gobierno parlamentario, que fuera tan inadecuado para el carácter alemán; su protección de los derechos de propiedad privada. Todo eso es bueno".*

En Inglaterra, el Príncipe de Gales, quien llegaría a ser el Rey Eduardo VIII y después de su abdicación fuera conocido como el Duque de Windsor, hizo un llamado al pueblo británico para "estrechar los lazos de amistad con los alemanes". En un discurso ofrecido en Leipzig, él señaló:

> *"He viajado por todo el mundo y mi educación me ha familiarizado con los grandes logros de la humanidad, pero lo que he visto en Alemania, nunca lo hubiera creído posible. No puede ser entendido como un milagro; sólo puede ser entendido como cuando uno se da cuenta que detrás de todo ello hay un hombre y una voluntad: Adolf Hitler".*

Lo que ocurrió en el caso de Hitler está ocurriendo hoy con el marxismo-leninismo. Hace cincuenta años los ciudadanos alemanes estaban insatisfechos con las condiciones miserables causadas por la corrupción y la ineptitud de la República de Weimar. En su desesperación por resolver esos problemas, se sintieron atraídos hacia Hitler, simplemente porque él condenaba el problema. Puesto que Hitler se oponía elocuentemente al *statu quo*, el pueblo supuso que tenía la solución, pero estaban equivocados.

2. Barbarie con rostro humano

Hoy nos enfrentamos al mismo dilema con respecto al comunismo. En su desesperación por un cambio, muchos simpatizan con los marxistas porque éstos critican y condenan los defectos de cierto gobierno existente. Sin embargo fallamos en evaluar las implicaciones de una toma de poder marxista - leninista. De hecho hoy estamos viviendo en medio de un nuevo engaño ideológico. Al igual que el nazismo, el comunismo promete justicia y mejores condiciones de vida, pero en realidad sólo ha agudizado la miseria humana y provocado millones de muertes sin sentido.

Para ganar el poder, Lenín denunció la corrupción y la inhabilidad del gobierno de Kerensky para responder a las necesidades del pueblo ruso. Lenín prometió paz a los soldados, tierra a los campesinos y auto determinación a las minorías no rusas. Aunque temporalmente cumplió la promesa de la tierra (que quedaría sin efecto con Stalin), Lenín no trajo la paz sino una destructiva guerra civil. No liberó las minorías no rusas sino que creó un nuevo imperio ruso. Su reino trajo el terror por decreto. El reemplazó los quince mil policías secretos del Zar con una policía secreta de doscientos cincuenta mil efectivos. Mientras estuvo en el poder, Lenín fue responsable de la muerte de casi dos millones de rusos.

En total, el comunismo en la Unión Soviética ha causado la muerte sin sentido de setenta millones de personas, o sea aproximadamente un millón por año. En China, cuando Mao Tse Tung ocupó el Tibet, sus fuerzas torturaron a los monjes tibetanos hasta la muerte, clavándoles clavos en los ojos. Lin Piao, uno de los más cercanos colaboradores de Mao, admitió que el 18 por ciento de los prisioneros políticos en China habían sido ejecutados. En total los chinos rojos asesinaron por lo menos sesenta y siete millones de personas.

En Corea hubo más de tres millones de muertos a causa del comunismo. La invasión soviética de Hungría en 1956 costó miles de vidas. Los acontecimientos de Praga, de 1968 llevaron al moderno filósofo francés Henri Levi a referirse al marxismo como "barbarie con rostro humano".

En Camboya las personas eran ejecutadas simplemente porque hablaban inglés o francés o porque habían sido maestros de escuela en el gobierno

anterior. Por tal "crimen", los camboyanos ejecutaron entre tres y cuatro millones de compatriotas. Desde la caída de Saigón, un represivo gobierno comunista ha precipitado la muerte de por lo menos un millón de vietnamitas.

Según la edición de noviembre de 1978 de la prestigiosa revista Le Figaro, el comunismo es responsable de la muerte de ciento cincuenta millones de personas.

3. Prensa desinformadora y barbarie comunista

En OCCIDENTE se impuso en la prensa desinformadora la moda de la adulación de los líderes comunistas.

a) En la URSS

Aunque fue él quien iniciara el terror soviético, Lenín ha sido proclamado un héroe en Occidente. La misma actitud se impuso en relación a su sucesor, Stalin. En la edición del 4 de diciembre de 1930 del New York Times, el periodista Walter Duranty escribió acerca de Stalin:

> *"Es fácil hablar con admiración de hombres que han probado su grandeza en el éxito, pero Stalin ha sido probado en la prisión, en el exilio, en el desastre, en la guerra civil, cuando su causa por momentos parecía desesperada; en su liderazgo, desafiado por hombres de mayor agilidad mental; en los tremendos obstáculos materiales de su política; y él supo fortalecerse con cada prueba. El fue verdaderamente como el acero; no rígido, como el hierro, sino flexible y resistente, como su modificación de la política agraria en marzo lo demostrara.*
>
> *La reforma agraria que Duranty elogiaba, finalmente costó la vida de siete millones de ucranianos".*

b) En CUBA

Cuando el comunismo penetró el Hemisferio Occidental, encontramos el mismo error. Después de su visita a Cuba en 1957, Herbert Matthews, cronista del New York Times, comenzó a proclamar el advenimiento de un "Bolívar moderno" con el nombre de Fidel Castro. Matthews, nos aseguró que el único deseo de Castro para Cuba era la democracia, la paz y la justicia. Así creció la simpatía por Castro en Occidente. En conmemoración del 1o. de enero de 1959, día en que las tropas de Castro marcharon en La Habana, The New York Times presentó el siguiente mensaje en su página editorial:

> *"Una cosa debe ser dicha: éste es un reconocimiento a un hombre extraordinario, Fidel Castro. El pueblo de los Estados Unidos le desea buena suerte."* (The New York Times, 2 de enero de 1959, pág. 24).

El 4 de enero de 1959, Matthews también aseguró al pueblo norteamericano que no debían preocuparse por el Ché Guevara. El describió a Guevara de una manera favorable, diciendo: *"Su voz es increíblemente baja y su sonrisa inesperadamente amable"*. (The New York Times, 4 de enero 1959. pág. 7).

En el mismo artículo, The New York Times citó a Guevara afirmando:

> *"Nunca he sido comunista. Los dictadores siempre dicen que sus enemigos son comunistas y me da pena que todo el tiempo se me llame un comunista internacional".*

Sin embargo este era el mismo Guevara que había escrito en 1957:

> *"Según mi base ideológica, pertenezco al grupo que cree que la solución de los problemas del mundo se encuentra detrás de la Cortina de Hierro".* (Carlos Franqui, Retrato de Familia con Fidel, Editorial Seix Barral, Barcelona 1980).

c) En el SUDESTE DE ASIA

De manera similar, en su intención de apoyar un movimiento que criticaba el *Statu quo*, occidente abrió el camino a la opresión marxista en el sudeste de Asia.

En la década de los sesenta, durante la Guerra de Vietnam, la prensa de Occidente criticó crudamente la corrupción de los gobiernos de Diem, Ky y Thieu. Los comunistas concentraron su propaganda en este punto y así ganaron gran apoyo del público, primero de la juventud y luego de la sociedad norteamericana en general. Al día siguiente de la caída de Saigón, The New York Times informó: *"El nuevo régimen sudvietnamita seguirá una política de paz y no alineamiento"*. (The New York Times, 1 de mayo de 1975, pág. 1).

No obstante, poco después de la toma comunista del poder, los sovieticos comenzaron a utilizar para sus propios barcos las instalaciones cons-

truídas por los Estados Unidos en la bahía de Cam Ranh. Esto, sumado a los obreros vietnamitas enviados a trabajar en los gasoductos de Siberia, demostró que una nación más había sido sovietizada.

Luego de la caída de Camboya, un editorial del New York Times con evidente simpatía por el nuevo régimen pro-soviético se lamentaba por la participación de los Estados Unidos en la oposición al mismo:

"*¿Debe repetirse como en Saigón, la inútil lucha hasta la muerte por Phnom Penh, con una pérdida de vidas aún mayor? No existe poder humano que pueda redimir los centenares de muertes, los millares de vidas arruinadas, el resultado trágico de las últimas semanas pasadas en la capital camboyana*". (The New York Times, 18 de abril de 1975, pág, 32).

The New Tork Times y otros lamentaron centenares de muertes, y así quedó abierto el camino para que Pol Pot tomara el poder. Un total de tres o cuatro millones de camboyanos perecieron después que los comunistas tomaran el poder.

d) En el CARIBE Y CENTROAMERICA

Luego que Maurice Bishop tomara el poder en Granada, la revista Time expuso la pretendida corrupción del predecedor gobierno de Eric Gairy y en un artículo del mes de julio de 1979 aseguró a sus lectores que Bishop se había comprometido a lograr una "reforma socialista moderada" (Time, 2 de abril de 1979).Pero en diciembre ya había mil soldados cubanos en Granada. Con ayuda soviética, los cubanos comenzaron a construir una enorme pista de aterrizaje capacitada para recibir aviones de transporte soviéticos (en ruta a Centroamérica) tales como los MIG-23. Granada comenzo a entrenar sus propias fuerzas de seguridad para utilizar en Surinam. En Nicaragua, a los sandinistas que se levantaron contra Somoza se les llamaba "los muchachos". Se nos dijo que no debíamos preocuparnos por el comunismo, que en este caso la revolución podía ser "cristianizada" debido al considerable apoyo de la Iglesia al FSLN (Frente Sandinista de Liberación Nacional). Recibíamos informes de Washington Post, del New York Times y de la revista Time que constantemente criticaban al gobierno de Somoza, pero fallaron en entender el verdadero carácter de la oposición, como lo demostró un artículo de Time que proclamaba que la Junta de Nicaragua había designado "un gabinete de quince miembros dominado por moderados" (Time, 30 de julio de 1979, pág. 35), poco después de la toma sandinista, el presidente de los Estados Unidos, Jimmy Carter declaró: "En nada atribuyo los cambios en Nicaragua a la República de Cuba". En su nota editorial The New York Times calificó esta afirmación como la "cúspide diplomática" del Presidente Carter. (The New York Times, 27 de julio de 1979, pág. A 22). Los Estados Unidos dieron ayuda a Nicaragua, creyendo así poder contrarestar cualquier elemento radical de la revolución. Una gran parte de esos fondos fueron utilizados para fortalecer las fuerzas de seguridad nicaragüenses y para financiar un esfuerzo propagandístico disimulado detrás de un programa de alfabetización. La primera palabra que los estudiantes aprendían según el manual utilizado por el maestro en dicho programa era "revolución". La segunda palabra era "liberación". Su primera oración era "Viva el Frente Sandinista de Liberación Nacional". Finalmente todos, aún los más fervientes partidarios de la revolución sandinista, llegaron a la innegable conclusión de que otra revolución había sido traicionada.

Actualmente, Nicaragua está construyendo un ejército muy profesional de veinticinco mil tropas y una milicia de doscientos a doscientos cincuenta mil efectivos. En Managua, Daniel Ortega habla de una "*revolución sin fronteras*". En las calles, las "divinas turbas". nicaragüenses (agitadores del gobierno) gritan "*Venció Nicaragua, El Salvador vencerá*".

4. Sin reglas del juego

En su libro The Strategy of Deception, Jeane Kirkpatrick observó:

"*En el lenguaje de la teoría del juego, los comunistas y los no comunistas son como adversarios jugando juegos diferentes, con reglas diferentes, en el mismo tablero. Los Estados Unidos, las naciones de Europa Occidental y muchas otras naciones están jugando un juego cuyo fin es resolver el conflicto acomodando parcialmente los intereses de todas las partes. La meta es el logro de un equilibrio estable* -llamado paz-. *Este juego concibe al adversario como un hombre fundamentalmente* "razonable", *con objetivos limitados, orientado a transigir, lista a discutir los asuntos sobre la base de sus méritos específicos, a jugar siguiendo las reglas y obedeciendo al árbitro del juego. Los dirigentes comunistas, por su parte, juegan un juego que tiene como objetivo la resolución del conflicto por medio de la derrota y absorción del adversario. Este juego concibe al oponente como un enemigo*

mortal, decidido a aniquilar, eternamente agresivo y traidor. La única regla en este juego es la ley de la selva: la supervivencia y la victoria por todos los medios disponibles. No hay árbitro. El mundo es el tablero".(The Strategy of Deception, editado por Jean Kirkpatrick, Robert Hele, 1963, pág. 414).

El sistema moral de los comunistas es diferente del nuestro. Ellos no actúan según una perspectiva judeo-cristiana. Vladimir Lenín sostenía que los comunistas deben estar listos a recurrir a *"cualquier truco, treta o método ilegal"* con tal que éste avance los objetivos revolucionarios.

5. La desinformación como método

Los soviéticos frecuentemente hablan de "paz", ¿pero de qué clase de paz están hablando? Lenín declaró que *" la política de la Unión Soviética es una política de paz. Esta es meramente otra forma de luchar contra el capitalismo bajo las condiciones actuales".*

Para los soviéticos, la verdadera paz sólo puede lograrse cuando el mundo entero sea comunizado. En 1930 Dmitri Manuilski, tres veces ganador del premio Lenín, explicó:

"La guerra hasta la muerte entre el comunismo y el capitalismo es inevitable. No obstante, en el momento presente, no estamos lo suficientemente fuertes para atacarlos. Nuestra hora llegará dentro de veinte o treinta años. Para poder ganar necesitamos el factor sorpresa. Debemos poner a dormir a la burguesía. Por esa razón comenzaremos el movimiento de paz más espectacular que la historia haya visto. Las naciones capitalistas son estúpidas y decadentes, y coloborarán en su propia destrucción. Harán todo lo posible por ganar nuestra amistad. Y tan pronto como bajen la guardia las golpearemos con el puño cerrado". (Cita de Joseph Kornfeder de un discurso pronunciado por Manuilski en la Escuela de Paz en 1930).

La concepción soviética de "distensión" fue revelada en un diálogo entre Leonid Brezhnev y Walter Ubricht, expresidente del Consejo de Estado de Alemania Oriental, Ulbricht opinaba que no era muy sensato seguir una política de distensión. No obstante, Brezhnev aseguró a sus camaradas:

"Confíen en nosotros camaradas, porque en 1985, como resultado de lo que estamos logrando gracias a la distensión, habremos cumplido la mayor parte de nuestro objetivo en Europa Occidental. En 1985 habremos consolidado nuestra posición. Estaremos en condiciones de imponer nuestra voluntad dondequiera que deseemos".

En general, la estrategia soviética puede resumirse de la siguiente manera:

En la debilidad, negociar. En la fortaleza, atacar.

* * * * * * * * * * * * * * *

CONCLUSION

¿Cuáles son los frutos del marxismo? Millares de fugitivos que huyen por mar o por tierra arriesgando su vida ante las balas de los gendarmes marxistas en los muros de separación o en las fronteras con minas y cables de alta tensión. Millones que están muriendo de hambre. Asesinato implacable.

En una era sin fe, el comunismo ha surgido como una poderosa antifé, que ha hecho inaplicable nuestro acostumbrado marco de referencia. No puede ser derrotada militarmente y no se puede sobornar a sus simpatizantes para que abandonen la lucha. Puede derrotarse sólo de una manera: *confrontándolo con una idea mejor y con un mensaje y vivencia de valores éticos y religiosos.* (Cfr. The Wall Street Journal, 23 de mayo de 1983).

El marxismo , basado en el materialismo, se ha vuelto científicamente obsoleto desde principios del siglo, debido al desarrollo y a las implicaciones de ciertos avances científicos, como el concepto de materia de Einstein y la cibermética.

Como hemos visto, el mundo comunista ha tenido éxito en su propaganda contra las injusticias del mundo libre. Absurdamente, la prensa de

Occidente ha servido muchas veces como un arma solamente para denunciar estas injusticias sin señalar que en realidad el comunismo no tenía las soluciones a dichos problemas. Esta política ingenua ha tenido éxito en volver la opinión pública en contra de ciertos gobiernos y siempre ha dejado un punto ciego en cuanto a qué es lo que ocurrirá un vez que el comunismo tome el poder.

Los medios de comunicación han dedicado páginas a denunciar al Zar, a Chiang Kai Shek, a Diem, Lon Nol, Somoza, Batista y Gairy, pero muy poco se ha dicho de las atrocidades de Lenín, Stalin, Castro, Pol Por y Ortega.

En 1976 The New York Times dedicó apenas cuatro artículos al holocausto camboyano y en cambio unos sesenta artículos a la violación de los derechos humanos en Chile. No consideraron que por cada "desaparecido" en Chile habían muerto dos mil camboyanos asesinados por el comunismo. Esta doble medida de la prensa occidental es verdaderamente vergonzosa.

Durante la guerra de Vietnam había todos los días innumerables publicaciones, protestas y manifestaciones, incluso de parte del clero, contra Estados Unidos porque, en una guerra abierta, bombardeaba a los comunistas de Vietnam del Norte. Cuando los Estados Unidos, humillados, perdieron la guerra por culpa de los periodistas y de las pantallas de la televisión occidental manipulada por la propaganda soviética para acomplejar la opinión pública norteamericana, el comunismo masacró al menos un millón de vietnamitas. Pero entonces aquellos mismos periodistas, las pantallas de la televisión occidental, y hasta el mismo clero, salvo raras y tenues voces, guardaron un vergonzoso silencio. Una verguenza más para la prensa occidental.

Hitler cometió atrocidades llevando a las cámaras de gas seis millones de judíos y las publicaciones de condena - con toda razón— ha sido innumerables. El comunismo internacional, especialmente en Rusia y China, masacró ciento cincuenta millones de vidas humanas, y apenas si se oyen las voces de protesta. ¡Qué doble y vergonzosa medida ante los holocaustos igualmente execrables!

Realmente, el sistema comunista, inhumano y explotador, incapaz de producir bienestar material y humano para los pueblos que subyuga, domina al occidente con su astucia diplomática y su propaganda desinformadora -pues solo eso sabe hacer- llegando a conseguir que la misma prensa occidental piense y opine como el comunismo quiere. . . . haciéndole el trabajo de conquista sin necesidad ni siquiera de combatir. . . . .

En respuesta a este obvio problema, debemos reconocer que el comunismo es un pariente ideológico del nazismo y que cada uno de ellos es bárbaro en su forma y debemos difundir y vivir la cosmovisión cristiana que puede responder verdaderamente a las aspiraciones de fraternidad universal de la naturaleza humana.

Hace cincuenta años, Occidente aprendió su lección cuando trató de apaciguar a Hitler. La manera de detener una fuerza agresiva no es el apaciguamiento, sino una buena preparación. Es necesario tomar una postura militar fuerte, para poder disuadir al comunismo de hacer un ataque imprevisto, enseñar y defender la libertad del individuo en la inversión de capital que creará bienestar material para todas las clases sociales, un mensaje humano y espiritual superior con un compromiso moral y religioso que llevará al hombre no sólo a la felicidad espiritual y eterna, sino incluso al bienestar material con un mejor nivel de vida para todos ya en esta tierra.

CAPITULO II

HISTORIA Y ESTRUCTURA DEL COMUNISMO

I. HISTORIA DEL COMUNISMO

1. Concepto general

La palabra comunismo deriva del adjetivo latino *communis comune*, lo que es común o perteneciente a varios a la vez, por oposición a lo *proprium*, lo particular, privativo o exclusivo de uno. En este sentido gramatical, es una forma muy general de ordenar las relaciones humanas en punta al uso y disfrute de los bienes y podría definirse como un forma de organización de la convivencia de unas personas en que no se atribuye a *priori* y de servicios ajenos al cálculo, no están fundadas en el logro óptimo de provisión, sino en una solidaridad posición de los bienes que son accesibles a los miembros del grupo. El vocablo comunismo tiene actualmente una acepción mucho más concreta y a su explicación dedicaremos este artículo; pero es muy conveniente dejar bien sentada antes esta acepción general, tanto para evitar equívocos (el comunismo de los conventos), como para comprender que ese tipo de organización concretamente de supresión de la propiedad privada, puede realizarse en niveles muy distintos y con fines muy variados. El sociólogo alemán Max Weber observa que "***las comunidades y sociedades comunistas, o sea con servicios ajenos al cálculo, no están fundadas en el logro óptimo de provisión, sino en una solidaridad inmediatamente sentida***". Y cita como ejemplos de comunismo que históricamente preceden al actual, de inspiración marxista, y que nada tiene que ver con él, el comunismo doméstico (con independencia del CC, nadie en la familia tiene derecho exclusivo y permanente al uso de una silla o a consumir una naranja), el comunismo de camaradas (que se da, sobre todo en el ejército) y el de amor, fundamentalmente religioso (Economía y sociedad, I México 1944, 160-161). Comparando esos ejemplos, y otros análogos que pueden aducirse, el comunismo en sentido amplio: a) no tiene implicaciones políticas, no supone ni el totalitarismo del partido único ni el comunismo libertario; b) se da en niveles muy distintos de la nación o el Estado, en el hogar, en el cuartel, en el convento; c) su sentido y finalidad no es hedonista, como en el marxismo; incluso el propósito comunista puede ser de signo contrario al marxista: la pobreza y renuncia a los bienes materiales, para cultivar más directamente los bienes del espíritu y no corres el peligro de condenación mediante el mal uso de los bienes materiales o riquezas. Esta es la finalidad de las advertencias evangélicas a los ricos: no condenarlos, como algunos malinterpretan, sino prevenirlos contra el mal uso de las riquezas propias.

2. Comunismo y socialismo

Pero cuando se emplea la palabra comunismo en el lenguaje usual y aun en el científico no se piensa en eso, sino en algo mucho más concreto: en una forma de organización global, de la sociedad entera, que aspira, teóricamente al menos, a realizar la justicia social y la felicidad material de todos, mediante la supresión de la propiedad privada. En tal sentido, puede confundirse con el socialismo. Muy variados son los criterios diferenciales de ambas nociones: 1o. Unas veces, socialismo quiere decir comunidad sólo de los bienes de producción, mientras que en el comunismo existe también comunidad en el consumo. 2o. Otras veces, el socialismo hace pensar en formas de organización democrática, mientras que el comunismo lleva al Estado totalitario de partido único. 3o. Y es frecuente distinguirlos diciendo que en el socialismo se pide de cada uno según su capacidad y se le da según su rendimiento, mientras que en el comunismo de cada uno según su capacidad y a cada uno según sus necesidades. Este último podría decir que es el criterio oficial soviético, que, además, penetrando en el terreno de las utopías. distingue: a) Socialismo: nivel elevado de las fuerzas productivas; comunismo: excedente de bienes. b) Socialismo: propiedad del Estado y los kljoses (institución típica rusa); comunismo: propiedad social, popular, colectivista. c) Socialismo: diferencia entre ciudad y campo; comunismo: desaparece esa diferencia. d) Socialismo: diferencia entre trabajo intelectual y manual; comunismo desaparece esa diferencia. e) Socialismo: diferencia entre obreros, campesinos e intelectuales; comunismo: sociedad sin clases. f) Socialismo:

subsiste el Estado; comunismo; se extingue. En realidad, socialismo y comunismo son como primos hermanos: también el socialismo fomenta la estatización y el intervencionismo estatal en la economía, contra la iniciativa privada de los ciudadanos, lo cual genera los siguientes desastres: ineficiencia empresarial, corrupción, monopolios estatales, escasez de productos, mercado negro, pésimos productos y servicios, fuga de capitales, falta de iniciativa privada, compadrazgo, proteccionismos a los malos empresarios, pobreza, miseria y todas sus secuelas negativas, especialmente contra el pueblo pobre. . . .

Una prueba reciente fue el fracaso económico al que llegaron los gobiernos socialistas en naciones antes riquísimas como Inglaterra y Francia. Pero el ejemplo más típico del fracaso socialista (fuera del comunismo abierto) es el de México, que siendo una nación con más recursos naturales que Alemania y Japón unidos, abunda la pobreza y la miseria debido al sistema socialista imperante que le ha dado la fama de ser el gobierno más corrupto de América, hasta el punto de acuñarse allí una nueva palabrita del castellano: la famosa "mordida", que dicen está a la orden del día en aquel país. . . . .

Según la doctrina soviética, Rusia se encuentra actualmente en la fase de socialismo; pero en advenimiento del comunismo propiamente dicho no se hará esperar. Jrushchov dijo en alguna ocasión que eso se lograría hacia 1980; pero las realidades sociales de Rusia y países satélites, incluso de la China de Mao, no autorizan a mantener objetivamente esa afirmación. Por eso, habremos de ceñirnos a estudiar la realidad del comunismo. (fundamentalmente, del ruso), dando de lado las utopías marxistas y leninistas del futuro, que no tienen valor científico.

3. Precedentes anteriores al siglo XIX

No obstante la afirmación anterior, parece muy conveniente presentar un bosquejo retrospectivo de las ideologías y aun intentos de realización de aspectos de cierto comunismo antes de los tiempos contemporáneos, ya que ellos nos dirán que no hay nada nueva bajo el Sol, ofreciéndonos además un razonable anticipo de lo que acaecerá con las utopías soviéticas, a la vez que nos confirmarán en la idea de que, efectivamente, tal como se dijo al principio, el comunismo no es siempre y necesariamente comunidad de bienes económicos para la mayor felicidad material (hedonismo) de todos.

El presente más interesante en al doctrina, dentro de nuestra civilización clásico-occidental, lo encontramos en Platón, el cual en el libro III de La República asegura que en el Estado ideal los soldados no tendrán nada propio: ni casa, ni tierras, ni oro, ni plata, ni más salario que la comida. Comerán en mesas comunes y vivirán juntos. Y en el Libro V llega más lejos: han de tener como comunes sus mujeres y sus hijos, sin paternidad conocida. Platón, que insiste en esa idea en el libro V de Las Leyes, se inspira en realidades concretas, el comunismo de Creta y Esparta, y construye una teoría en que esa forma de organización, de un lado, es aristocrática (la jerarquización de clases en Platón es fundamento de la justicia), y, de otro, no tiende a aumentar la producción, sino más bien al revés, a contener el afán hedonístico, como en los conventos, para bien del Estado. Conviene meditar sobre ese comunismo de las mujeres, que luego se pedirá en algunos movimientos revolucionarios medievales y que en la pasada centuria y en la actual se defenderá por algunos. A los cuales no estaría de más hacer recordar que Aristóteles, condenando esa posición, asegura que ser primo hoy, desde el punto de vista de los afectos, vale más que ser hijo a la manera de Sócrates (el que mantiene la tesis comunista en el diálogo platónico). Y ese ejemplo nos indica ya algo básico en la teoría y práctica del comunismo: su verdadero enemigo no es, en el fondo y radicalmente, la propiedad privada, sino la familia. En ésta y con ésta el consumo tiende a ser privado; podrá tal vez compatible con la socialización de los medios de producción, pero no con el comunismo.

En Roma, los poetas (Virgilio, Horacio) y aun algún filósofo (Séneca, en sus Epístolas) cantaron las excelencias de la Edad de Oro, en que no había propiedad común. Con eso, afirmaban la tesis del comunismo primitivo, sobre el cual la ciencia aún no se ha pronunciado de modo concluyente y definitivo. Por lo demás, el pueblo rey fue demasiado realista para embarcarse en aventuras comunistas. En la Edad Media, hubo diversos intentos, casi siempre heréticos, por restaurar el supuesto o real comunismo primitivo en forma más o menos radical, por ejemplo los cátaros del s. x. La Edad Moderna mostrará dos corrientes: una, de conatos de realizaciones comunistas prácticas en algunas revoluciones y herejías (Wicklef, J. Huss, T Munzer, etc.), y otra, puramente teórica, de utopías literarias: Utopía, de T. Moro)s.XVI); La Ciudad del Sol, de T. Campanella (s. XVI - XVII); República de Oceana, de J. Harrington (S.XVII, El Código de la Naruraleza, de Morelly (s. XVIII, atribuido a Diderot), etc. El valor de estas obras es puramente teórico, correspon-

de a la Historia de las ideas, no de los movimientos sociales. Como ha dicho el escritor belga H. de Man ese "utopismo puro" crea con la imaginación un orden social ideal; pero casi no se preocupa por aplicarlo.

4. El siglo XIX. Aparición del comunismo actual

La Revolución francesa no fue comunista. Si acaso, lo contrario. Colocó el derecho de propiedad entre los derechos naturales y llevó a la guillotina a Babeuf, que quiso rematar el impulso de igualdad revolucionario con una igualdad económica. Triunfante la revolución burguesa, surgieron en seguida movimientos de protesta, que, casi siempre, derivaron hacia programas socialistas o comunistas. Destacan los tres grandes utopistas Saint-Simon, C. Fourier y R, Owen y el llamado socialismo utópico. De ellos, sólo los dos últimos pueden llamarse comunistas (Owen, en su última época). Ciertos intentos de realización parcial de comunismo: el de Owen en New Lanard, y los de Considerant y God win, queriendo crear "falansterios" al modo de Fournier, fracasaron muy pronto. Quiza la tentativa de más duración fue la de E. Cabet (autor de Viaje a Icaria) en Illinois, cuya colonia comunista, fundada en 1848, duró hasta 1898, si bien entre grandes sinsabores y disgustos y desvirtuándose en la realidad de los hechos. Se trata, repetimos, de experiencias parciales; pero ¿va a ser más fácil construir un comunismo a escala nacional? Ahora bien, todo ese movimiento de ideas y tentativas prácticas tomó un nuevo sesgo con la aparición de Carlos Marx, de sus doctrinas y actuaciones, dando lugar a lo que hoy en sentido estricto y en acepción usual le llama comunismo.

Las primera reacciones anticapitalistas acuñaron primero el vocablo socialismo, aparecido en los años 30 del pasado siglo, bajo la Monarquía de Luis Felipe. Pero uno de los movimientos revolucionarios de oposición, llamado la Liga de los Justos, cambió su nombre por el de Liga de los comunistas, que en 1847 encargó a C. Marx y F. Engels la redacción de un Manifiesto exponiendo su programa. Desde entonces el comunismo (o socialismo) cayó en manos de Marx y él fue su gran apóstol.

El Manifiesto comunista, publicado a principios de 1848, hace un estudio hitórico-explicativo de la aparición del capitalismo, denuncia sus vicios y pide (a la vez que anuncia) su destrucción, por obra de la clase proletaria. Hay dos postulados básicos en él, que suelen olvidarse al explicar la esencia del comunismo:"la redención de los trabajadores ha de ser obra de los trabajadores mismos" (proletarianismo del movimiento comunista); y "la redención social de los trabajadores es inseparable de su emancipación política" (politicismo de dicho movimiento). Añádase que en el mismo Manifiesto se habla de los "comunistas" como la vanguardia y consciente que ha de dirigir todo el movimiento obrero.

Fracasada la revolución de 1848, en que intervino la Liga de los comunistas. disuelta ésta y habiéndose trasladado Carlos Marx a Londres, donde intervino en la creación de la I Internacional, la palabra comunismo dejó de usarse, empleándose casi exclusivamente la de socialismo para expresar los movimientos de oposición al capitalismo liberal. Más aún: cuando en 1888 se creó la II Internacional y empezaron a surgir y expansionarse partidos contrarios al régimen capitalista, se llamaron socialistas, no comunistas. La vuelta al empleo del adjetivo comunista ocurrió con motivo de la I Guerra mundial y sus consecuencias político-sociales. Durante el conflicto bélico hubo algunas reuniones de la II Internacional, destacando el radicalismo de Lenín y gestándose una III Internacional que se hace llamar Internacional comunista, en que irán agrupándose diversos partido nacionales, escondidos en los clásicos partidos socialistas y que se califican asimismo comunistas. El uso del término comunismo en vez de socialismo lo explican los soviéticos de la siguiente manera: lo mismo que en 1847 la palabra socialismo indicaba unas utopías o ideologías burguesas agonizantes, siendo el comunismo la auténtica expresión (revolucionaria y obrera) del movimiento de oposición, de igual suerte, en 1919 el socialismo era un movimiento aburguesado y, al tratar de crear algo nuevo (una Internacional y nuevos partidos nacionales), se creyó conveniente resucitar el "glorioso" título de comunismo. Desde entonces éste se equipara, más o menos a bolchevismo o sovietismo, en cuanto intento ruso de realizar la idea socialista.

5. El bolchevismo y los partidos comunistas

Este comunismo de nuestros días nace, pues, en Rusia; y en particular, por el acceso al poder del llamado partido bolchevique, una sección del partido socialista ruso. El inspirador y creador de la corriente bolchivique fue V. I, Lenín, que en 1895 creó la "Unión de lucha por la emancipación obrera" germen del partido comunista, que oficialmente se funda en 1898 como Partido Obrero Socialdemócrata Ruso (POSDR). Ya desde el Congreso de Londres (1903) se manifiesta abiertamente la oposición entre dos corrientes: la menchevique de

Martov y la bolchevique de Lenin. El primero abogaba por una cierta colaboración con los Gobiernos burgueses y una descentralización en los sindicatos y el partido; el segundo defendía el radicalismo revolucionario, la centralización y la disciplina. Con ello comienza lo que un autor ha llamado "el mayor cisma de la historia". En el Congreso de Praga de 1912 los bolcheviques, que quiere decir mayoritarios, expulsan definitivamente a los mencheviques, minoritarios, y a la denominación POSDR, se añade el vocablo bolchevique. Este fue el nombre que sonó trágicamente al terminar la I Guerra mundial. Los bolcheviques tuvieron intervención decisiva en la revolución de 1917, sobre todo para deponer por la fuerza al Gobierno de Kerenski. Al principio, los bolcheviques cooperaron más o menos con los mencheviques y el partido social-revolucionario (con un socialismo agrario); pero desde 1918 expulsaron a los miembros de esos partidos del Comité Central Ejecutivo de los Soviets y gobernaron solos. En el VII Congreso del Partido (mayo 1918). siguiendo sugerencias de Lenin, se cambió el nombre del partido, que se llamó Partido Comunista de Rusia (bolchevique). Años más tarde se cambió el nombre, añadiéndosele de la URSS. La Constitución de 1936 consagró formalmente la existencia del mismo como partido único.

En su historia, desde la toma del poder, es interesante consignar lo siguiente: a) El principio leninista, centralizador y autoritario se ha impuesto totalmente. De hecho, durante 35 años no ha habido prácticamente más que una dictadura personal (primero Lenin, luego de Stalin), y a partir de 1953, en que muere el segundo de ellos, todo lo más que puede decirse es que hay una dictadura del Comité Central o de dos o tres personas unidas en el poder. El bolchevismo ruso es radicalmente antidemocrático. b) Aceptada como oficial la doctrina marxista, actualizada por Lenin, el principio político de primacía de la acción política sobre la social se mantiene plenamente. Si bien, sería interesante saber si Marx habría aprobado el totalitarismo de la URSS. c) Lo que no se ha cumplido dentro del partido bolchevique es el proletarianismo. Su creador y máximo inspirador, Lenin, no era obrero. En la historia que puede conocerse a través de los Congresos del partido comunista, se ve que, por su composición, éste no es un partido obrero. En el XIV Congreso (1925) alguien propuso la captación del 90% de los obreros industriales, que eran entonces alrededor de siete millones, mientras el partido apenas si rebasaba un millón de miembros. Stalin calificó de "idiota" esta proposición. En ese Congreso el 56.8% de los delegados figuraban aún clasificados como obreros. Luego yo no se publica la composición; pero en el XVII Congreso sólo el 9.3% de los delegados eran obreros de producción. En el XIX Congreso (1952) había menos de siete millones de miembros y candidatos, frente a casi 45 millones de obreros. Jrushchov trató de "proletarizar" el partido, pero lo cierto es que actualmente éste se ha convertido en una estructura poco proletaria, nada democrática y fuertemente burocratizada y centralizada.

Un momento decisivo en la historia del comunismo ruso e internacional pudo ser la muerte de Stalin (1953), seguida poco después del célebre discurso de Jrushchov en el XX Congreso (1956), condenando las prácticas stalinianas. Entonces pudo venir "el deshielo", según el título de la conocida novela de Ilya Ehremburg, una auténtica "desestalinización", como se anunciaba; pero las prácticas que siguen rigiendo en el interior de la URSS (menos despiadadas y severas, sin duda, que en tiempos de Stalin, pero todavía nada democráticas y respetuosas con la dignidad de la persona humana) y la conducta internacional de ese Estado (invasiones de Hungría en 1956, de Checoslovaquia en 1968, y recientemente de Angola, Mozambique, Etiopía, Afganistán, Nicaragua, etc.), no ofrecen perspectivas halagüeñas de cambios sustanciales para un futuro próximo. En una ocasión, el extrañamente célebre filósofo H. Marcuse no desconoció el carácter imperialista del comunismo ruso; pero creyendo que se trataba de un "imperialismo defensivo". Y un interlocutor suyo hubo de recordarle que parecía mentira que el Prof. Marcuse dijera eso donde lo estaba diciendo. Era en el Berlín libre.

6. El comunismo en otros países

Al triunfar el comunismo ruso e implantarse la III Internacional, el II Congreso del partido comunista aprobó las "21 condiciones de Moscú", que se imponían como obligatorias a todos los partidos socialistas del mundo para entrar en la nueva Internacional y que se pueden resumir así: eliminación de los oportunistas, guerra civil, agitación sistemática, ruptura absoluta con los reformistas, no colaboración ni con ellos ni con los partidos burgueses e impedir que los Estados capitalistas fueran contra "toda República de los Soviets". Naturalmente, esto produjo grandes discusiones en el seno de los partidos socialistas y, también, las consiguientes descisiones por las que unas minorías se separaban y formaban el partido comunista correspondiente. Por su importancia destacaron el alemán, el francés y, más tarde el italiano.

7. El comunismo en Hispanoamérica

En los países hispanoamericanos sucede un fenómeno muy curioso. Si para Marx el comunismo es el resultado del crecimiento teratológico del capitalismo industrial, para Milovan Djilas, en cambio, nace como ideal al iniciarse la industrialización moderna; pero al culminar el proceso industrializador muere o es eliminado. La opulencia es enemiga del comunismo, mientras que la miseria lo estimula. Pues bien, parece que el ejemplo de Hispanoamérica da más bien la razón a Marx, que allí pese a la pobreza de gran parte de la población y pese a que la industrialización se halla en sus comienzos, el comunismo ha logrado hasta ahora éxitos y avances muy mezquinos, si se exceptúa el caso Fidel Castro y de Nicaragua. Lenin dijo en una ocasión que algún día se convertiría en realidad su sueño: la Unión de Repúblicas Socialistas Soviéticas Americanas; y aunque ya ha pasado casi medio siglo desde su muerte, tal sueño no parece próximo a realizarse. En general, en ese continente no vemos un comunismo de masas (como en todas partes, empieza siendo un movimiento de intelectuales).

En América hay dos acontecimientos o situaciones que son las más grande amenaza a la supervivencia de la democracia en el continente: el triunfo del "**Doctor**" Fidel Castro, que es un intelectual, no un obrero, lo mismo que le sucedía a Lenin, y la usurpación del poder absoluto por el marxismo en Nicaragua, traicionando la revolución sandinista.

Cuba fue entregada a Rusia por el Partido Demócrata de Estados Unidos y especialmente por la traición que su Presidente John Fitzgerald Kennedy hizo a los libertadores cubanos animándolos primero a invadir la isla y dejándolos después abandonados con la toalla en la playa de Bahía de Cochinos para que fueran aniquilados por las balas del oso ruso que recientemente había clavado sus garras en la que otrora fuera la Perla del Caribe.

También el comunismo en Nicaragua se debe a la infiltración marxista en el Departamento de Estado, a través de los "**liberales**" del Partido Demócrata, y especialmente a la descomunal ingenuidad ¿o malicia intencional? de su presidente Fidel Carter, que diera el plato servido en bandeja de plata al comunismo ruso, sin que éste tuviera ni siquiera que hacer la guerra para apoderarse de Centro América, que es su meta, por ahora, para después continuar con el sur y con la coqueta república de México que también flirtea con el marxismo mediante la dictadura del partido (el mundialmente descalificado PRI) desde hace cincuenta años.

Es de todos sabido que si el más inepto de los presidentes norteamericanos, Jimmy Carter, hubiera continuado seis meses más en el poder, habría caído toda Centro América y a estas horas ya no estaríamos "**contando el cuento**" en este "**país de la eterna primavera**", que es Guatemala.

Ya antes el feroz oso ruso había pegado varios zarpazos en América con el intento de subyugar a estos pueblos latinoamericanos profundamente amantes de la libertad. Uno de los primeros golpes después del de México (camuflado naturalmente con el PRI que le hace el trabajo a Rusia sin costo alguno), fue precisamente en esta tierra del Quetzal, Guatemala con el presidente Jacobo Arbenz a quien dicen que le preparó el terreno abonándolo para el marxismo su predecesor, el Doctor Juan José Arévalo. Dichosamente el experimento de Guatemala fracasó, por la decisión del ejército y del pueblo católico que con su Arzobispo a la cabeza, Monseñor Mariano Rossel y Arellano, dio un rechazo unánime a esta ideología del odio, que por demás es extranjera y contraria a los valores éticos y cristianos del pueblo maya-español.

Siguieron después las matanzas perpetradas por el comunismo internacional en Cuba, Chile, Bolivia, Granada, Nicaragua y El Salvador.

Naturalmente, lo que más preocupa ahora a los pueblos latinoamericanos son los enclaves comunistas de Cuba y Nicaragua. Desde Cuba se esparce el terrorismo de estado, la revolución la subversión y los mercenarios no sólo en América Latina sino también por todo el continente africano.

En Centro América es Nicaragua la que le hace el trabajo a Cuba y en último término a Rusia. Es voz pública que el marxismo sandinista de Nicaragua exporta mercenarios, terrorismo de estado, subversión y guerrilla a todo el istmo, especialmente a El Salvador, Honduras y Guatemala.

En El Salvador, los mercenarios comunistas de Nicaragua y Cuba destruyen continuamente torres de conducción eléctrica, cajas telefónicas, puentes, queman fábricas, autobuses de servicio público, ingenios de azúcar, beneficios de café, masacran a los campesinos que se resisten a colaborar con la guerrilla. Pero el caso más salvaje de la guerrilla salvadoreña, apoyada por algunos sacerdotes españoles desde su "**santuario**" de la Universidad, fue el de boicotear las libres elecciones llegando

hasta asesinar a balazos a grupos de campesinos mientras hacían filas para depositar su voto. América no lo olvidará. . .

Para Guatemala en particular, hay otra nación que le sirve de santuario a la guerilla comunista. Es la cercana república de México, al norte. Cerca de la frontera con Guatemala, y con el encubrimiento y protección del gobierno mexicano, están los refugiados guerrilleros que periódicamente entran a esta nación a hacer sabotajes, destruir puentes, secuestrar, asaltar, enrolar campesinos a la fuerza y masacrar aldeas enteras si se resisten a colaborar con la guerrilla. Es de todos sabido que estos grupos guerrilleros, con frecuencia indígenas engañados con halagüeñas promesas o llevados a la fuerza, son comandados por líderes cubanos, nicaragüenses o comunistas de Alemania Oriental, Checoslovaquia, Rumanía, Vietnam y hasta de Libia y Palestinos.

Claro está que tanto la Habana como Managua no son más que títeres o peones en el tablero de ajedrez del lado de Rusia.

Es verdad que la cercanía de Estados Unidos podría hacer desaparecer en pocos días estos dos enclaves marxistas en el continente americano.

Pero el coloso del norte, aun siendo la nación más próspera y poderosa de la tierra, tiene varios factores en su contra: las quintas columnas o tontos útiles del comunismo internacional infiltradas en el Departamento de Estado, en el Congreso Norteamericano, en la prensa y en el partido demócrata con su "liberales".

Además, está la ingenuidad infantil de un pueblo bueno, recto, generoso, ocupado de trabajar y producir para dar de comer al mundo, pero que no logra ni siquiera sospechar que su opinión pública es manipulada muy hábilmente por los agentes soviéticos. En efecto, estos con su astuta diplomacia y propaganda mundialmente bien orquestada, influencian la prensa occidental para crear complejo de culpa haciendo creer al occidente que la pobreza e injusticias del mundo actual -en realidad causadas por el comunismo y sus adláteres socialistas de todos los colores- se deben al régimen de libertad individual de los ciudadanos y de propiedad privada, o sea al capitalismo, liberalismo, o neoliberalismo, cuando, en realidad, es éste el que le da de comer a la mitad del mundo que es comunista, pues de otra manera se moriría de hambre o tendría que trabajar para comer y no únicamente para fabricar armas e instrumentos de un holocausto nuclear. . . .

8. Juicio político y sociológico sobre el comunismo

Dejando aparte los utópicos o de esfera limitada (el doméstico, el de los conventos) y ciñéndonos al comunismo soviético, diremos que lo que hizo en un principio fue polarizar las más fuertes reacciones anticapitalistas, presentando un intento de realización del socialismo marxista. El momento decisivo para su significación histórica fue la creación de la III Internacional y de la Unión de Repúblicas Socialistas Soviéticas y al aprobación de las 21 condiciones de Moscú. La idea inicial pudo ser el establecimiento de una federación de países en que no contara la afinidad de sangre o raza (sería una organización supranacional), ni siquiera la comunidad o proximidad de territorio (sería una organización supraestatal, en el sentido usual del término Estado); la unión se basaba en la pura ideología común. Proporcionalmente, algo parecido a lo que al principio fue la comunidad del Islam. Pero no fue así. El comunismo en Rusia ha vuelto a formas de estructura iguales a las de los demás Estados; y al afirmar desde 1919 hasta hoy la supremacía de Moscú ha roto con aquella aspiración de unión puramente espiritual. El comunismo y esto es lo decisivo, ha dejado de ser una ideología para convertirse en una disciplina. Es el poder político de la URSS y no la superioridad de la ideología marxista-leninista lo que actualmente polariza y mantiene unidas las corrientes socialistas. Hasta que, como tiene que pasar en toda organización disciplinaria, surgen las rebeldías: Yugoslavia, Hungría, China, Checoslovaquia y en parte Rumanía y Polonia.

II. ESTRUCTURA FORMAL DEL COMUNISMO

El comunismo parte de un presupuesto equivocado ciertamente, el materialismo, pero tiene cierta unidad interna que cautiva a muchos, es una visión del mundo y de la historia que arrastra a un compromiso, especialmente a los idealistas (¡paradójicamente!) y da a sus adeptos una seguridad tan dogmática que los lleva a entregar su vida por la causa, como en una especie de cruzada religiosa, con una mística de conquista parecida a la que tuviera la Iglesia durante casi dos mil años.

Los principales aspectos de su estructura formal son los siguientes:

1o. doctrina, 2o. organización; 3o. un modo de ser.

Las bases de unidad del comunismo son:

a) El principio de unidad dialéctica entre teoría y práctica.

b) La unidad lógica de la doctrina.

c) Organización única, sometida a una sola autoridad.

d) La convergencia de la dirección central con la unidad doctrinaria.

Actitud personal de los comunistas convencidos.

Algunos errores de apreciación acerca del comunismo.

Aspecto monista (dirigido íntegramente hacia un solo fin) y totalitario del comunismo.

Falsos y auténticos puntos de atracción comunista.

El comunismo es un fenómeno complejo. Los principales aspectos de su estructura formal son:

1o. La doctrina, que comprende: una visión escatológica del futuro Estado ideal, una filosofía general acerca de las reglas que rigen el desarrollo del mundo y de la sociedad humana y una metodología de acción, orientada hacia la conquista y el ejercicio del poder.

2o. La organización, constituida por el partido propiamente dicho, por la esfera de dominación, que comprende actualmente la URSS, China y otros países comunistas, y por un conjunto de varias organizaciones bajo el control del partido.

3o. Un modo de ser, particularmente caracterizado por la versatilidad, por el constante recurrir a los más variados métodos y procedimientos, con aparentes contradicciones en su conducta.

Sin embargo, hay una unidad objetiva del comunismo, basada en:

a) El principio de unidad dialéctica entre teoría y práctica.

b) La unidad lógica de la doctrina.

c) La unidad de organización, sometida a un solo centro de dirección.

d) La unidad profunda en las acciones exteriormente contradictorias, debido a la dirección central y a una ideología común.

Se nota mejor esta unidad al observar la actitud personal de los auténticos (vale decir: bien informados y bien formados) miembros del partido. Es una actitud de fe dogmática y de una especie de sentido moral, a su manera, aunque con presupuestos falsos.

El comunista cree que su partido es el único que posee la verdad, que la doctrina y la acción del comunismo son infalibles y que producen el único bien.

Esta creencia le hace considerar como deber sagrado de todos la realización del mundo escatológico descrito por el comunismo.

La caracterización de la estructura formal del comunismo sería incompleta sin una referencia a su aspecto monista y totalitario.

Monista quiere decir que existe un solo fin digno de ser alcanzado: el fin descrito por la escatología comunista. Cualquier otro valor o fin puede servir como medio, pero nunca como fin en sí. La única doctrina verdadera es la filosofía comunista. Todas las demás están completamente equivocadas. Existe un solo grupo humano que sabe y tiene la voluntad de hace lo que debe hacerse: este grupo es el partido comunista. Las cosas y los individuos son buenos o malos según sirven o no al partido.

Totalitario quiere decir que lo abarca todo, sin ninguna excepción, de manera categórica y absoluta. El partido es el depositario de la verdad absoluta y no se equivoca jamás. Nadie tiene el derecho de dudar o de oponerse al partido.

Así estructurado, el comunismo ejerce sobre muchos una atracción innegable. En parte, porque sabe tergiversar, por razones tácticas, su verdadera naturaleza y apelar a los deseos populares, como la liberación nacional, la elevación del nivel de vida del trabajador la paz internacional, el acceso del campesino a la propiedad rural. Pero , aun fuera de estas conquistas tácticas, la verdadera esencia del movimiento ofrece también numerosos atractivos que le permiten arraigarse en las masas, porque corresponde al poderoso deseo de contar con una autoridad absoluta y un dogma que rijan las opinio-

nes, creencias y acciones; al deseo igualmente poderoso de mejorar las relaciones humanas; a la ambición pometeica de transformar el mundo por las propias del hombre; a la creencia en el valor y el poder de la ciencia; a la disposición humana hacia el heroísmo y sacrificio; pero también al rechazo del estado actual de cosas, cuya destrucción total ofrece.

A propósito de esta última frase, lo que más puede ayudar a cambiar el estado actual de cosas impidiendo así el caldo de cultivo del avance del comunismo, es lo siguiente: combatir la corrupción estatal y privada, suprimir los privilegios de unos grupos basados en los proteccionismos estatales y en las llamadas "mordidas" de las autoridades, borrar los monopolios, fomentar la libertad de los ciudadanos en la inversión de capital que es la única manera de generar bienestar para todas las clases sociales, eliminar el intervencionismo estatal que arruina la economía del pueblo, disminuir los impuestos, pues está probado que el que los paga será siempre el pueblo, o sea el último comprador del producto, "Juan consumidor". En una palabra, fomentar la libertad de los ciudadanos basada en la verdad y la justicia.

En la lucha contra el comunismo, la forma más eficaz en la libertad y la justicia según el auténtico pensamiento judeo-cristiano (Cfr. también: Mensaje del Arzobispo Monseñor Mariano Rossel Arellano al IV Congreso Continental Anticomunista, en Antigua Guatemala, octubre 1959).

(Este capítulo ha sido tomado de las siguientes obras:

- Gran Enciclopedia Rialp, *en las voces comunismo, marxismo, materialismo,*
- Enciclopedia Cattolica Vaticana, *voces comunismo, materialismo, marxismo,*
- Ruszkowski Andrés, *El Comunismo*, Barcelona, Herder 1965).

CAPITULO III

FILOSOFIA DEL COMUNISMO

I. *SU IMPORTANCIA PARA EL PARTIDO*

Todos los gobiernos comunistas, especialmente el de Rusia, dan suma importancia al estudio profundo de la doctrina o filosofía del comunismo, que es el marxismo-leninismo.

"**Oportuna e importunamente**", como debiéramos hacer los cristianos según San Pablo, publican, enseñan, difunden y obligan a sus súbditos a tragarse centenares de millones de libros sobre la doctrina o filosofía marxista. En setenta años de gobiernos marxistas desde la revolución rusa en 1917 han sido difundidos más de mil millones de copias de los clásicos del marxismo: Marx, Engels, Lenín, Stalin, Mao-Tse-Tung.

Esto lo hacen naturalmente, para dar a los ciudadanos que subyugan convicciones doctrinales tan arraigadas que lleguen a formar en ellos una especie de fanatismo dogmático, cuasi religioso y mesiánico que los lleve a dar su vida por la causa socialista o comunista.

¡Qué diferencia con la somnolencia, comodismo e indiferencia del occidente cristiano!

Qué diferencia también con el pragmatismo y utilitarismo occidental sin ideas fuerza, sin convicciones, sin doctrina que dé una justificación al continuo agitarse del hombre occidental para producir y producir y sólo producir. . . .

Se confirma una vez más el dicho evagélico que los hijos de las tinieblas son más astutos que los hijos de la luz. . .

Las páginas que siguen están tomadas principalmente del libro "El Comunismo", de Andrés Ruszkowski, y de dos enciclopedias católicas: Enciclopedia Cattolica Vaticana y la Gran Enciclopedia Rialp en las voces Comunismo, Marxismo y Materialismo. Veremos en ellas la enorme importancia que los partidos y gobiernos comunistas dan al estudio de la filosofía del materialismo dialéctico e histórico que es la base de su teoría económica y principalmente de su teoría social y "**escatológica**". A continuación expondremos los puntos principales de esta filosofía, economía y sociología marxistas, así como una breve crítica.

El partido comunista ha sido concebido como una "**Filosofía**" en acción, lo cual explica la importancia de su aspecto filosófico, llamado "**marxismo-leninismo**", que abarca la teoría y la práctica de su actuación.

Lenin dedicó varios años de su vida a estudiar los "errores" filosóficos de sus compañeros y los expuso en un libro: Materialismo y criticismo empírico. En varios escritos suyos figuran frases como éstas:

"***Sin teoría revolucionaria no puede haber movimiento revolucionario***". (Qué hacer?, LAW, p. 194/LSW, 2, p. 152).

"***Solamente un partido orientado por una teoría proletaria en estrecha conformidad con todos los principios directivos de su concepción dialéctica y materialista del mundo***" (KM/FE 40).

Stalin afirmaba también:

"***El materialismo dialéctico e histórico constituye la base teórica del partido marxista***" (DHM, p.141).

El mismo concepto se reafirmó en el siguiente acuerdo del tan comentado XX Congreso del Partido en el año 1956:

"***El Congreso del partido encomienda al Comité central seguir vigilando en el futuro, como a la pupila de sus ojos, la pureza de la teoría marxista leninista***". (XX Congreso, 1956, p. 364).

El artículo 2 de los estatutos del partido, en su versión de 1939, establece, como primera obligación de un miembro, la de *"trabajar incansablemente para agudizar su conciencia y asimilar los principios del marxismo leninismo"*.

La enseñanza de esta filosofía ocupa un lugar importantísimo. He aquí algunos ejemplo:

En un curso de formación para los miembros del partido, realizado en Moscú en 1945, 126 de las 340 horas han sido dedicadas a la filosofía. (Propagandist, I, 1945, pp. 43, 47).

Hasta la fecha de primero de setiembre de 1953, se han difundido en Rusia 931 536 000 ejemplares de los clásicos del marxismo leninismo, mayormente dedicados a su aspecto filosófico. Sólo en 1951, se ofrecieron 52 000 000 de ejemplares. Las obras de Lenin editadas en Polonia entre 1945 y fines de setiembre de 1953 suman 8 282 370 ejemplares. (Soverskaia Kniga, oct. 1952; Trud., Moscú 5 -5 -1953).

Es evidente que en los países "satélites" se insiste también en la enseñanza del marxismo leninismo.

Los estudiantes del Instituto de Medicina y Farmacia de Bucarest (Rumania) seguían en 1951 cursos especiales de seis horas semanales en el primer año y once horas semanales en el segundo.

En la mayoría de las universidades húngaras se dedicaban a esta materia por lo menos dos horas semanales durante dos años de estudios.

Cabe subrayar que son las altas autoridades del partido las que ejercen directamente el control de la línea de la interpretación oficial. El testimonio de un socialista occidental nos hace ver hasta qué punto los conceptos de su doctrina dominan todas las reacciones de los dirigentes del comunismo.

El profesor doctor Carlo Schmid, diputado socialista de la Alemania federal, quién acompañó al canciller Adenauer en su visita a Moscú en el año 1955, a su regreso (el 28 de octubre de 1955), relató públicamente en Hamburgo lo siguiente:

"Los hombres que tienen en sus manos allí (en la rusia soviética) el timón de mando son unos dogmáticos convencidos. La ideología para ellos no es solamente una apreciación de las cosas exteriores, sino el contenido mismo de su pensamiento, mientras que la dialéctica constituye el método de este pensamiento. . . Una vez el canciller les dijo: *"Pero, señores, ¡ninguno entre nosotros sabe lo que pasará dentro de cien años!" "Abra usted a Marx y léalo, ¡entoces sí va usted a saberlo!"*, fue la respuesta, dada muy en serio, sin intención de broma. Tuvimos también una muestra de la dialéctica cuando, durante un paseo, conversamos acerca de la política soviética de población. El mariscal Bulganin me dijo: *"El producto que nos hace falta es el hombre. Por eso queremos hijos, hijos y cada vez más hijos. Por eso favorecemos matrimonios entre personas jóvenes y estimulamos a la gente joven a tener hijos. Hemos abrogado todas las antiguas leyes acerca del control de nacimientos y semejantes dadas en el época todavía desordenada. Castigamo el aborto en forma drástica"*. Una hora más tarde se hablaba, por otra razón, de China, y entonces el mismo Bulganin dijo: *"Claro, es una cosa difícil: Son ya 600 millones de hombres a quienes debemos conquistar, y cada año hay un incremento de 12 millones más a quienes también tendremos que conquistar. Por fortuna, los chinos adoptaron buenas leyes sobre el control de la natalidad, impunidad del aborto, estímulo a la interrupción del embarazo"*. Le dije: *"Pero, señor presidente del Consejo de ministros, eso me llama la atención: aquí negro alla blanco: Hace poco estaba usted vituperando contra el maltisianismo". "Cómo no!* - contestó - *no sabe usted lo que es la dialéctica?"*.

"Lo más importante, en el fondo, es darse cuenta de que ellos tienen una visión del mundo nada literaria, contenida en un especie de Libro Sagrado que es el marxismo tal como ellos lo entienden".

Según el propio Lenin. (Capítulo sobre "Tres fuentes y tres partes constitutivas del marxismo", en Marx, Engels, marxismo, Moscú 1947, p. 55). Esta visión del mundo tiene tres aspectos: el filosófico, el económico y el socialista, pero más lógico resulta dividir su estudio en las cuatro partes siguientes: 1. el materialismo dialéctico; 2. el materialismo histórico; 3 los principios económicos; 4. la escatología.

Antes de entrar en su rápido análisis, cabe recordar otra vez el carácter dogmático de este pensamiento. Los "clásicos", como se les llama a Marx Enges, Lenin y -hasta 1956- Stalin, y ahora también Mao Tse-Tung, ocupan un lugar predominante. Los demás se limitan a interpretar su palabra, nunca a contradecirla. Es una posición que, para un occidental, tiene mucho más de teológica que de

filosófica. De ahí el criterio de ortodoxia, constantemente utilizado entre los comunistas.

Lo afirman con textos significativos, sacados de la revista "Komunist", de Moscú, en 1955.

"*Cualquier teoría contraria al marxismo debe ser denunciada como tal y aliminada de la discusión*". (1955, 5, p. 23).

El marxismo leninismo tiene una sola base ideológica, formada por el materialismo dialéctico e histórico. Por eso no cabe hablar de diversas tendencias ideológicas dentro de la concepción marxista del mundo" (1955, 7, p. 123).

II. EL MATERIALISMO DIALECTICO

El materialismo es la doctrina filosófica que afirma que todo lo que existe es únicamente materia o derivación de la misma y, por tanto, niega la existencia del alma, del espíritu, de Dios, etc.

Toda clase de materialismo intenta reducir todos los fenómenos naturales y humanos, cognoscitivos y éticos a un sustrato material, o pretende confundirlos, en mayor o menor medida, con él.

En sentido estricto, un sistema materialista es aquel para el que toda realidad y todo ser es materia o una propiedad o manifestación de la misma (es pues una forma de monismo). Este materialismo teórico implica, en general, la negación de Dios, de las realidades espirituales (alma, espíritu), dando explicaciones insuficientes de ellas y de sus manifestaciones (del conocimiento, de la voluntad, de la libertad, de la inmortalidad); el materialismo teórico suele ser tanto un ateísmo como un panteísmo una especie de "divinización" de la materia, como raíz y última explicación de toda realidad. (GER, voz materialismo).

El materialismo dialéctico es una forma de materialismo que afirma, en contraste con el materialismo mecanicístico, la específica diferencia de las más altas esferas de la real (vida conciencia) de aquellas más bajas (fenómenos físicos y químicos) y la imposibilidad formal de reducir las primeras a las segundas, aun cuando, en cuanto materialismo, sostiene la derivación de las más altas de las más bajas. La justificación filosófica de la derivación de los fenómenos más altos de los más bajos en el curso del proceso de la evolución debería proceder de la aceptación y posterior vuelco materialista de la dialéctica hegeliana. El materialismo dialéctico es la Weltanschauung oficial del Estado soviético y el fundamento filosófico del marxismo-leninismo.

1. Reseña histórica

Puesto que Marx contribuyó a completar la transformación materialística de Hegel emprendida por Feuerbach y consideró la Naturaleza (y el hombre formando parte de ella) como realidad primaria y al espíritu como derivado, pero al mismo tiempo, conservó la herencia hegeliana de la dialéctica, se le puede cosiderar como el padre del materialismo dialéctico. Sin embargo, quedaría desolusionando quien creyese poder encontrar en los escritos filosóficos de Marx (pertenecientes a su primer período) las tesis tal y como vienen formuladas en el moderno sistema del materialismo dialéctico.

Verdadero creador del sistema se debe considerar a Engels, quien extendió la unificación de materialismo y dialéctica, realizada por Marx en el campo histórico, a la Naturaleza y, con esto, a todo lo real. El formuló también las tres "**leyes de la dialéctica materialística**": la ley del paso de la cantidad a la cualidad, la ley de la unidad y de la lucha de los opuestos y la ley de la negación de la negación; y puso además el fundamento de la teoría gnosiológica del materialismo dialéctico, la así llamada "**teoría de la imagen**". Lenin asume el materialismo dialéctico en la forma Egelsiana y lo defiende contra el revisionismo especialmente contra el ruso.

2. La Dialéctica Materialística

Con el término dialéctica el materialismo dialéctico designa la evolución que se realiza con la constitución y con la solución de contrarios, de "**conflictos**". Es contrapuesta a la metafísica, entendida, con Engels, como la asunción de esencia invariables y estables. Por eso mismo, "**dialéctica**" no significa más que visión "**dinámica**" y con frecuencia incluso "**histórica**", en contraste con una "**visión estática**".

En lugar de las tres leyes egelsianas de la dialéctica materialista, Stalin distingue en ella cuatro rasgos fundamentales. El primero es que todas las cosas y fenómenos de la naturaleza y de la sociedad forman una unidad, "**un todo coherente único**", "**depende**" el uno del otro y se condicionan recíprocamente. Por ello, los fenómenos singulares pueden ser comprendidos sólo si no son considerados aislados, fuera de la conexión con

los fenómenos que los circundan. El segundo impone considerar *"la naturaleza no como un estado de reposo e inmovilidad, de estancamiento y de inmutabilidad, sino como un estado de movimiento y de cambio perpetuos, de renovación y desarrollo incesantes"*; por ello se debe siempre poner la máxima atención al distinguir entre lo que parece y lo que surge; para el método dialéctico, en efecto, es importante y no descuidable "sólo aquello que nace y se desarrolla".

De mayor importancia son los restantes dos "hechos o rasgos fundamentales": el tercero es la "ley del paso de la cantidad a la cualidad. Esta ley es el punto central de todo el sistema del materialismo dialéctico, en cuanto dirigido a justificar filosóficamente las diferencias cualitativas, por él afirmadas en contraste con el mecanismo, entre los diversos órdenes de la realidad y el surgimiento, de fenomenos más altos de aquellos más bajos en el curso del proceso evolutivo. Esta ley afirma que la evolución se presenta *"como un desarrollo que pasa de cambios cuantitativos insignificantes y latentes a caminos abiertos y radicales, a cambios cualitativos, un desarrollo en el cual los cambios cualitativos no se producen guadualmente, sino rápidamente, de improviso, a saltos, de un estado a otro. . ."*. Esta es la evolución se realiza primero hasta un determinado límite, dependiendo de la naturaleza de la cosa dada, en la dirección de variaciones puramente cuantitativas, continuas; pero si la variación cuantitativa prosigue más allá del límite dado, entonces se sigue un salto brusco, de la variación cuantitativa en variación cualitativa; la cosa deja de ser lo que era y llega a ser otra cosa, recibe una nueva "cualidad". Por ejemplo, en la naturaleza, hasta cien grados se desarrolla un puro aumento cuantitativo de la temperatura del agua; pero si se aumenta el calor más allá de este punto, el agua se convierte en vapor; se produce una variación cualitativa.

El cuarto hecho tiene el encargo de explicar el origen del movimiento, con el intento principal de superar la concepción mecanicista que considera el movimiento posible sólo por un impulso proveniente del exterior. Una concepción tal nos llevaría finalmente a la aceptación de un primer "motor" no necesitado él mismo de impulso, ésto es, a la existencia de Dios, cosa absolutamente impensable para el materialismo dialéctico. El origen del movimiento está, según el materialismo dialéctico, en el interior del todo fenómeno como resultante de "conflictos" internos, o sea de contraposiciones reales. *"Contrariamente a la metafísica, la dialéctica parte del principio que los objetos y fenómenos de la naturaleza implican contradicción interna, porque todos tienen un lado positivo y lado negativo, un pasado y un porvenir. . . y que la lucha entre estos opuestos, entre lo viejo y lo nuevo, entre aquello que muere y aquello que nace. . . es el íntimo contenido del proceso de desarrollo, el contenido íntimo de la transformación de los cambios cuantitativos en cambios cualitativos"*. Esta ley - de la unidad y de la lucha de opuestos - no es sino la extensión a toda la realidad de la norma dialéctica, establecida originalmente por Marx para la esfera de la evolución social (lucha de clases). Stalin habla aquí sólo de las oposiciones de viejo y nuevo en el desarrollo de todo fenómeno. Pero de parte de la filosofía soviética, en adhesión a las teorías de Engels y Lenin, se aducen además muchas otras parejas de contrarios existentes en las cosas, como justificación de esta ley. En el campo de la física; la contra posición entre onda y corpúsculo, acción y reacción, quietud y movimiento (Engel, con Hegel veía en el movimiento local simple verificada la "contraposición real" constituída por el hecho que un cuerpo, en un momento dado, está y no está en un punto) electricidad positiva y negativa, polos magnéticos norte y sur; para la química: análisis y síntesis; para la biología; vida y muerte; para la doctrina social: la lucha entre clases antagónicas; en general, en todo devenir la síntesis de ser y no ser. La existencia de tales "contraposiciones" reales es por consiguiente la fuente de todo movimiento y cambio, los cuales, en tal modo, asumen las características de "Selbstbewegung" en el sentido hegeliano. El proceso evolutivo es un proceso de continua mutación, en el cual no hay nada que permanezca siempre igual y a sí mismo, nada de fijo, ninguna sustancia eterna e inmutable. Toda fijeza, todo lo que esencialmente queda igual a sí mismo es puramente relativo, temporáneo se extiende sólo en el intervalo entre dos "saltos" dialécticos.

Hay que notar que el materialismo dialéctico no intenta romper el dominio absoluto de la categoría "necesidad" limitándolo con la categoría "libertad" (la libertad para Engels, no es otra cosa sino "necesidad consciente", la capacidad de tomar decisiones con conocimiento de las (necesarias) (conexiones) y que para el materialismo dialéctico, "casualidad" no significa ausencia de causa;

al contrario, el principio de causalidad tiene valor universal. En el dominio de la naturaleza reina la sola causalidad (y no la finalidada); existe finalidad sólo en el campo de la evolución social. El materialismo dialéctico intenta una explicación puramente causal del evidente finalismo inserto en la naturaleza remitiéndose a la ley darwiniana de la selección natural y de la lucha por la supervivencia.

3. Teoría del Conocimiento

Por cuanto respecta a la psicología del conocimiento, es mérito del materialismo dialéctico la superación del sensismo y la defensa de la esencial diferencia entre grado "lógico" y grado sensitivo de conocimiento, como ya entre materia viviente y no viviente. Sin embargo en el curso de la evolución del mundo la conciencia habría surgido del desarrollo de la actividad nerviosa de los organismos, y la materia orgánica de la inorgánica, el materialismo dialéctico rechaza la generación espontánea sólo en el sentido que no en todo momento, en las actuales condiciones ambientales, puede producirse materia orgánica de la inorgánica: para esto, fueron necesarios un lapso de tiempo de millones de años y las condiciones ambientales existentes en la tierra en el tiempo de su enfriamiento. Así también se necesitaron otros millones de años hasta que la psique animal llegase a un desarrollo suficiente para que, a través de un pasaje brusco cualitativo, pudiera surgir la actividad psíquica del hombre y pudiera éste, en el curso de la actividad encaminada al mantenimiento de la vida, empezar a emplear instrumentos de trabajo, y sólo en aquel momento llegó a ser verdaderamente hombre.

La conciencia no es, por consiguiente, otro principio junto al principio material, sino una propiedad de la materia, adquirida apenas ésta alcanzó un alto grado de organización interna. Esa es la capacidad de "percibir" los procesos objetivos que en ésa se desarrollan, de "reflejarlos dentro de sí". Físico y psíquico son dos aspectos de una sola y misma realidad. Aquello que, considerado externamente, parece un proceso físico (por ejemplo " ondas del eter" es observado, al interior de la misma sustancia material, como fenómeno psíquico de la percepción (por ejemplo color rosado), o de la voluntad, etc.

Esta es la primera parte, en la teoría del conocimiento, que explica la derivación de la conciencia de la materia. Segunda parte: la conciencia está en grado de expresar fielmente el mundo exterior. Esto es afirmando en base a la "teoría de la imagen", por la cual nuestras percepciones, y también los conceptos que de ella se derivan, deben ser considerados como "imágenes reflejadas", "copias", "reproducciones" del mundo externo. Como el mundo es un proceso en continua evolución ("dialéctica objetiva" en la cual no existen esencias eternas e inmutables, así nuestro conocimiento es también proceso, la "dialéctica subjetiva" (imagen del proceso objetivo) en la cual no existen "verdades eternas" y soluciones últimas.

Criterio gnosiológico de verdad es para el materialismo dialéctico, y desde Marx, la praxis. *"En la praxis el hombre debe demostrar la verdad, esto es, la realidad y la potencia, la practicidad del propio pensamiento"* (Marx a próposito de Feurbach).

Para Engels, seguido aquí por Lenin, el experimento y la industria son demostración que el hombre está en grado de conocer rectamente la realidad.

4. Las Ideologías

Concepto fundamental es que derecho, filosofía, moral, arte, religión, etc., deben ser considerados "ideologías", o sea superestructura de la base social económica. El marxismo leninismo sostiene como consecuencia la mutabilidad de todas las normas éticas y su dependencia de los intereses de clase.

Para el pensamiento marxista no existen normas éticas eternas inmutables: *"nuestra moral es en todo y por todo, subordinada a los intereses de la lucha de clases del proletariado"*. (Lenin, Opere, 3a. ed., XXV, Moscú 1933, p. 391).

La religión es de todas las ideologías la más desvalorizada; mientras las otras formas ideológicas de la conciencia social son viciadas sólo en la sociedad clasista llegando en la sociedad comunista sin clases a un pleno florecimiento y un completo desarrollo, la religión viene indicada como una forma de conciencia social errónea en sí y por sí, de manera que en el comunismo deberá desaparecer completamente. Entre las ideologías ésa es la más alejada de la base social-científica, de donde su característica de fantasía. La religión *"no es sino el reflejo*

fantástico en el cerebro de los hombres de aquellas fuerzas externas que dominan su existencia cotidiana", reflejo en el cual las fuerzas de la naturaleza vienen a asumir aspecto de "fuerzas sobrenaturales". El carácter fantástico de la religión la convierte en "opio del pueblo", en cuanto que, con la fe en el más alla, encanta a las masas con una felicidad ilusoria y de esta manera las desvía de la lucha por su felicidad real y terrena. La religión llega a ser así un instrumento particularmente idóneo para su explotación.

Por ésto el comunismo puede asumir, respecto de la religión, una sola posición: la lucha, que sin embargo, como advierte Lenin, no debe ser conducida sobre todo con medidas policíacas, al modo del Kulturkampf bismarckiano, sino cortando su raíz con la creación de condiciones sociales que no le permitan ya subsistir. Lenin considera válida la fórmula: la religión es un asunto privado sólo del punto de vista del Estado, pero no del Partido: "***El Partido no puede ser neutral frente a la religión. . . porque él está por la Ciencia, mientras que los prejuicios religiosos están en la Ciencia. . .***". (Stalin, Opere, X, p. 132).

5. Valoración

No obstante los aspectos positivos ya subrayados, (superación del mecanismo y del sensismo, realismo gnoseólogico), el materialismo dialéctico presenta errores y deficiencias sustanciales. Su presupuesto fundamental que lo real se limite a la materia en el tiempo y en el espacio, es una aserción jamás demostrada y que enreda al materialismo dialéctico en continuas contradicciones. Análogamente se dice lo mismo sobre la tesis de la eternidad de la materia que, por otra parte, está en contraste con la otra tesis de la evolución ascendente.

Ausencia del inicio y evolución son inconciliables porque la evolución presupone necesariamente un punto inicial y uno final. La aserción de la eternidad del mundo está también en desacuerdo con la física y la astronomía que, no sólo sostiene la existencia de un inicio en el proceso evolutivo del mundo, sino que hasta hablan de una relativa "juventud" del universo (unos diez mil millones de años).

El punto central del sistema del materialismo dialéctico está constituido por las dos leyes del paso de la cantidad a la cualidad y de la unidad y contraste de los opuestos. Las cuales deberían ofrecer la justificación filosófica a la aserción de que todo ha llegado a ser de alguna manera "por sí mismo". Con respecto a la ley del paso de la cantidad a la cualidad, hay que observar que dicha ley pasa por encima de (ignorar) la influencia de las causas externas: sobre la molécula debe actuar una causa extrinseca para que ella se disuelva en los átomos que la componen, adquiriendo nuevas propiedades esenciales. Además: si, en ciertos casos, el surgir de nuevas cualidades puede incluso verificarse según la mencionada ley, con esto no se demuestra que también las cualidades esencialmente más altas pueden producirse de manera análoga (por ejemplo la vida, con su evidente finalismo, de la ciega materia inorgánica). La afirmación de que las más altas formas de realidad han surgido "de abajo", aunque sea mediante el paso de cantidad a cualidad, estaría en conflicto con el principio de causalidad, defendido enérgicamente por el mismo materialismo dialéctico. Respecto a la ley de la unidad y contraste como origen del movimiento, por la cual todo movimiento físico se convierte en Selbstbewegung, movimiento por sí mismo, hay que decir que no se trata ni puede tratarse de contradicciones reales, que serían imposibles. La mayor parte de los ejemplos aducidos presenta, en el mejor de los casos, contraposiciones reales.

El materialismo dialéctico confunde aquí "contrario" con "contradictorio"; y en cuanto al ejemplo hegeliano - egelsiano sobre la contradictoriedad del movimiento local, se reafirma que la línea continua no consta de puntos fijos: son reales sólo la línea, y, respectivamente, el movimiento continuo que sobre ella se desarrolla. Pero, incluso entendida en el sentido de contrastes reales, la ley no explica el origen del movimiento. Abstrayendo de ejemplos inapropiados (como el de los polos magnéticos norte y sur, que de todas maneras no es fuente del Selbstbewegung, sino en el mejor de los casos de movimiento estrínseco) y ateniéndose sólo al ejemplo mejor (la contradicción entre ser y no ser en el devenir), incluso aquí no se trata de contradicción real, porque un - no ser contrapuesto contradictorialmente al ser no puede ser real. Se trata por lo tanto, sólo de una contraposición real en la constitución ontológica de la cosa que deviene, la cual pasa del no ser de la posibilidad al ser de la realidad. Pero, como Stalin subraya muy justamente, la posibilidad no es todavía realidad, no se

convierte por sí misma en realidad sino que necesita, al menos de rechazar, de nuevo, el principio de causalidad. En este sentido vale el antiguo principio *Quidquid movetur, ab alio movetur* (todo lo que se mueve o cambia es movido o cambiado por otro). La intrínseca "contradicción" de ser y no ser, en la cosa que deviene, hace ciertamente intrínsecamente posible el movimiento, el devenir, pero no lo puede causar. Se necesita alguno otro que funja como causa activa. Pero si ésta última a su vez, no es pura actualida, sino deveniente o devenida, también ella exije otro distinto de sí misma. Y puesto que el proceso no puede seguir hasta el infinito, es necesario llegar a una causa que no sea ella misma devenida, que no incluya contraposición de ser y no ser, sino que sea puro ser, actualidad pura, Dios.

En cuanto a la doctrina de las categorías y precisamente de la categoría de la "esencia", el error principal es la negación de esencias fundamentalmente constantes a sí mismas. Una esencia estable no se opone, como sostiene el materialismo dialéctico, a todo devenir y cambio; pueden darse en ella mutaciones accidentales, o también una transformación profunda que comporte, en la materia el paso a una nueva esencia, (*mutatio substantialis*). De ello no se sigue que una misma esencia pueda tener hoy éstas y mañana otras características. Los portadores concretos de una esencia pueden convertirse en otros, pero la esencia en cuanto tal, dondequiera que se halle realizada, puede tener sólo aquellas determinadas características y no otras. Además puesto que la esencia es entendida por el materialismo dialéctico como la totalidad de las relaciones entre la cosa considerada y otra, la ley, como relación necesaria entre esencias, se convierte en una relación entre relaciones. Como la esencia es mutable, así, para el materialismo dialéctico, también la ley, consiguientemente, es mutable. No existe, por lo tanto, ninguna ley "eterna", todo se vuelve relativo.

Esto lleva a ulteriores y fatales consecuencias sobre las categorías de la necesidad y casualidad. La necesidad no es yá, en el materialismo dialéctico consecuencia de la relación entre esencias inmutables, sino que resulta de manera por lo demás inexplicable de la casualidad, como una ley estadística. No es, pues la necesidad que se deriva de le esencia, sino que es la esencia que resulta de relaciones necesarias producidad por sí mismas por la casualidad.

Sobre el "determinismo dialéctico", hay que afirmar que es imposible delimitar el determinismo reifiriéndose a la casualidad. Porque incluso aquello que es casual está condicionado causalmente y, en ese sentido, es necesario. La necesidad del proceso evolutivo puede limitarse sólo con la libertad, pero no de una libertad entendida como en el materialismo dialéctico, tal que deja de ser libertad en cuanto que es "necesidad consciente".

Finalmente, respecto a las categorías de la causalidad y de la finalidad la explicación del finalismo como de una ilusión es inconsistente, porque se encuentra un finalismo, no sólo en el ulterior desarrollo de los organismos ya constituídos, sino todavía más en su constitución originaria y también primitiva, independientemente de toda lucha por la existencia y antes de ésta.

También la teoría gnoseológica del materialismo dialéctico está viciada por errores sustanciales. En primer lugar es un contra sentido adjudicar una actividad esencialmente diversa de la material a un principio declarado puramente material. Con la teoría de la "imagen", si se afirma el realismo gnoseológico, no se le justifica críticamente. Queda abierto el problema sobre cuál es propiamente la garantía de que nuestras sensaciones y nuestros conceptos sean imágenes fieles de la realidad. El referirse al paralelismo entre los dos procesos de la dialéctica subjetiva y objetiva no sirve; el proceso de la dialéctica subjetiva podría ser un "reflejo" del proceso dialéctico objetivo sólo a condiciones de que corriese completamente paralelo con él en el tiempo, lo que no puede ser, dado que el conocimiento se instaura cronológicamente mucho más tarde que el devenir de lo real. Ni siquiera sirve el referirse a la praxis como criterio de verdad; la confirmación de nuestras previsiones por parte de la praxis bién puede confirmarnos el que podamos tener un conocimiento exacto de la realidad pero no nos dice por qué se realiza esto ni a que condiciones deba realizarse.

De todo lo dicho, resulta que el error fundamental del sistema conjunto del materialismo dialéctico está en la injustificada unificación de materia y dialéctica. Dialéctica significa sustancialmente espíritu, el poderse elevar sobre el *hic et nunc*, sobre los confines del espacio y del tiempo a los que siempre está supeditada la materia; significa una preocupación intencional del futuro.

El materialismo dialéctico cree poder garantizar esta pre-ocupación intencional del futuro y un seguimiento regular y razonable del proceso evolutivo, poniendo en la materia una dialéctica materializada tendiente a una superación evolucionística de la materia misma, que sobrepasa contraposiciones y "Contradicciones", de lo más bajo hacia lo más alto. Esto es imposible: No es sólo la negación ciegamente operante que asegura, en la dialéctica, el ascenso sobre lo más alto, hacia lo más dotado de pensamiento, sino una razón ínsita originalmente en el proceso y presente en él. La sola negación ciegamente operante que lleva cada determinado "A" al no se del "no-A", no está en grado de elevarlo a un determinado "B" en dirección evolutiva ascendente, a menos que la acción de la negación no sea ella misma dirigida por una potencia espiritual que esté por encima del proceso entero. Pero en el sistema del materialismo dialéctico la actividad espiritual interviene sólo en una etapa muy avanzada de la evolución de la materia; por consiguiente, todo proceso que se realiza, con su finalístico impulso hacia lo alto, debería estar guiado sólo por el actuar ciego de la negación, lo cual es imposible. El materialismo dialéctico naufraga en cada paso de su elaboración filosófica: éste quiere deducir la esencia de la necesidad, en vez de lo contrario, la necesidad y la regularidad de la casualidad, la finalidad de la causalidad que actúa ciegamente.

En la concreta y particular elaboración de estos temas o argumentos se pone en evidencia (lo que quiza a primera vista no aparece tan claramente) que materia y dialéctica, siguiendo una feliz expresión de N. Losskij, se separan una de la otra "como agua y aceite".

Con orgullo prometeico, el materialismo dialéctico quiere conciliar lo inconciliable, en el intento principal de eludir el reconocimiento de Dios como causa primera y sentido último del mundo. Pero llega, en conclusión, a subvertir radicalmente el concepto de materia y a entenderla como realidad dotada de fuerzas espirituales, y más aún, hasta divinas y creadoras.

III. EL MATERIALISMO HISTORICO

Con el término de MH se designa habitualmente la concepción materialística de la historia, fundada por K. Marx y F. Engels, según la cual el desarrollo histórico de la sociedad humana, y en particular las creaciones del espíritu humano en el campo del Estado, del derecho, de la moral, etc., son condicionadas por las circunstancias materiales de la vida. En la terminología soviética el término MH abraza tanto la concepción materialística de la historia como toda una doctrina social y económica.

1. Origen del MH.

El MH es el producto de un proceso espiritual de alejamiento de Hegel, completado, por Marx en su juventud bajo el influjo de los Hegelianos de izquierda, sobre todo L. Feuerbach, y que se desarrolló esencialmente en los años 1938 - 1845.

Para Hegel toda la realidad era, según su más íntima esencia, Idea; la Idea es el substrato que determina todo el proceso de desarrollo: en la Naturaleza, como Idea exteriorizada a sí misma; en las varias esferas del Espíritu, como Idea que vuelve a sí misma de aquella exteriorización, Feuerbach había volcado este orden: La realidad fundamental no es la Idea, sino la Naturaleza; idea y espíritu no son más que exteriorización en sí misma, desdoblamiento del Individuo racional material de sí mismo: no son esencia, sino un pálido reflejo de la verdadera y propia realidad. Feuerbach aplicó esta concepción de manera particular al campo de la Filosofía de la religión: en el concepto de Dios el hombre exterioriza su propia esencia y se la pone delante como una realidad ajena a sí mismo; para sanar el debilitamiento que de esto se deriva para el hombre, es necesario destruir la ilusión de la religión y devolver al hombre su propia esencia exteriorizada por sí mismo. Esta concepción fundamental de Feuerbach es de una importancia decisiva para la comprensión del materialismo histórico de Marx. También Marx voltea la relación establecida por Hegel, o sea ve la realidad primaria en la Naturaleza y en el hombre, como parte de ella; lo espiritual es solamente exteriorización. Pero él transporta este principio antropológico de Feuerbach del campo de la Filosofía de la Religión al de la Doctrina Social. Así como, según Feuerbach, el hombre exterioriza su propia esencia en el concepto de Dios, así, también, según Marx, la sociedad esterioriza su propia esencia, esto es, la vida colectiva, en el Estado: de esta resulta su actual condición anormal, patológica, que se manifiesta en la

constitución de la propiedad privada con el egoismo que lleva consigo. (Carlos Marx, crítica de la filosofía del derecho de Hegel). Con esta exteriorización en el campo Social y Económico, Marx pretende ofrecer la explicación para la otra exteriorización establecida por Feuerbach en el campo de la religión, o sea de la conciencia. Según Marx, la sociedad manifiesta, en la religión, una conciencia volcada del mundo (en la cual la ilusión llega a ser realidad y la realidad ilusión) precisamente porque ella misma, la sociedad, en régimen de propiedad privada, es también una realidad análoga volteada. (Carlos Marx, Introducción a la crítica de la filosofía del Derecho de Hegel).

Por otra parte, Marx examina más agudamente el curso de exteriorización en lo que se refiere a la base económica y social. Como la realidad primaria no es la Idea, sino la Naturaleza (y el hombre con su componente concreto) así también la actividad primaria no es el pensamiento, sino la "praxis", esto es la acción concreta del hombre sobre la naturaleza a fin de crear medios de existencia material. Aquella, la praxis, no significa solamente transformación de la naturaleza: mientras el hombre adapta la naturaleza a las propias necesidades, él mismo. Así como el "saber" en Hegel, la "praxis" en Marx tiene carácter dialéctico. En la producción de los bienes materiales, en la praxis, el hombre exterioriza sus fuerzas, esto es suyo, en los bienes producidos. A esta exteriorización debería seguir, como ulterior momento, la reintegración que debería consistir en la superación de la "extraneidad" del producto respecto al productor. Pero éste no es el caso en el régimen de propiedad privada, ya que, a consecuencia de la propiedad privada de los medios de producción, el producto llega a ser propiedad no del trabajador que lo produce, sino del capitalista. Esta fallida reintegración de la esencia del hombre (social) extrinsecada en la praxis, es la más profunda raíz del estado patológico de la sociedad actual. Ya que en la praxis se trata, en último análisis, del hombre social, a la dialéctica de la praxis corresponde la dialéctica del desarrollo histórico de la humanidad, La imposibilidad de reintegrar la esencia del hombre extrinsecada en el producto del trabajo, tal cual se verifica en el régimen de la propiedad privada, régimen de "trabajo extrinsecado", conduce al estado patológico de la sociedad actual, al debilitamiento del hombre que ha alcanzado los límites extremos en la formación y en la suerte del proletariado y que llega a ser la negación de la verdadera humanidad. Por esto mismo se hace necesidad histórica un vuelco dialéctico en el proceso de desarrollo del hombre social. En la revolución social el proletariado destruirá el orden social edificado sobre la propiedad privada y hará posible la reintegración de la esencia humana (Manuscritos económicos-filosóficos del 1844).

Esta emancipación económica está seguida necesariamente por la emancipación social y política. El saneamiento de la sociedad realizará el verdadero hombre social para el cual la esfera privada de intereses del individuo coincidirá con la esfera pública de intereses de la sociedad: a consecuencia de esto el Estado será superfluo y está destinado a desaparecer. Como una coronación necesaria de la emancipación religiosa. También la religión llegará a desaparecer ya que sus raíces habrán sido arrancadas. (Todo esto, según los sueños de fantasía de Marx, sin ningún fundamento científico de la realidad y experiencia).

2 Marx y Engels

La primera y clara formulación de la concepción materialística de la historia se encuentra ya en El Manifiesto Comunista. Pero la más amplia y clara exposición sobre ella fue dada por Marx en su escrito "Para la crítica de la economía política" (1859), definida por Kautsky como clásica: "*en la producción social de su existencia, los hombres entran en relaciones determinadas, necesarias, independientes de su voluntad, en relaciones de producción que corresponden a un determinado grado de desarrollo de sus fuerzas productivas materiales. El conjunto de estas relaciones de producción constituye la estructura económica de la sociedad, o sea, la base real sobre la cual se eleva una superestructura jurídica y política y a la cual corresponden formas determinadas de la conciencia social. El medio de producción de la vida material condiciona, en general, el proceso social, político y espiritual de la vida. No es la conciencia de los hombres la que determina su ser, sino más bien, al contrario, su ser social el que determina la conciencia. A un punto dado de su desarrollo, las fuerzas productivas materiales de la sociedad entran en contradicción con las relaciones de producción existentes, esta es, con las relaciones de propiedad (lo cual es el equivalente jurídico de tal expresión) dentro de las cuales estas fuerzas se habían movido antes. Estas relaciones, de formas de desarrollo de las fuerzas productivas, se convierten en sus cadenas. Y entonces sub-entra una época de la revolución social. Con el cambio de la base económica, se transtorna más o menos rápidamente toda la gigantesca superestructura. Cuando se estudian perturbaciones semejantes, es necesario distinguir siempre entre el trastorno material de las condiciones económicas de la producción, . . . y las for-*

mas jurídicas, políticas, religiosas, artísticas o filosóficas, o sea, las formas ideológicas que permiten a los hombres concebir este conflicto y combatirlo. . ." (de G. Stalin, Cuestiones del leninismo, Moscú, 1946, p. 607). "*A grandes rasgos se pueden designar como épocas progresivas de la formación económica de la sociedad, las formas de producción: asiática, antigua, feudal, y moderna-burguesa. Las relaciones burguesas de producción constituyen la última forma antagonística del proceso social de la producción, no en el sentido de un antagonismo individual, sino en el de un antagonismo que nace de las condiciones sociales de vida de los individuos; pero las fuerzas productivas que se desarrollan en el seno de la sociedad burguesa crean juntas las condiciones materiales para la solución de este antagonismo. con esta formación social se cierra. por tanto, la prehistoria de la sociedad humana*" (K. Marx, Para la crítica de la economía política, Estocarda, 1897, pref., p.x ss).

La doctrina del materialismo histórico de Marx y Engels tiene imprecisiones confusiones y dudas que nunca aclararon sus autores. (Enciclopedia Cattolica Vaticana, VIII, 377-380).

La concepción materialística de la historia, tal y como la conciben sus fundadores, puede ser resumida en las siguientes proposiciones: presupuesto fundamentel es el materialismo filosófico, la negación del dualismo Espíritu y Materia; la verdadera realidad en la Materia. En el plano social, la genuina realidad que condiciona el entero desarrollo social, hay que ponerla en las condiciones materiales de producción: éstas son la única verdadera realidad o, al menos, según formulaciones más tardías, lo que determina en última instancia el desarrollo histórico. Del variado ritmo evolutivo de la base económica, por un lado, y de la superestructura política e ideológica por otro, deriva, en determinados momentos, un conflicto entre el grado evolutivo de las fuerzas productivas y las condiciones de la producción o sea, las relaciones de propiedad que condiciona el surgimiento del estudio de la revolución social. De esto se sigue que la historia de la evolución de la sociedad humana, fraccionada en clases sociales a causa de la propiedad privada, es un proceso dialéctico de luchas de clases que al fin, por medio de la lucha de clases del proletariado, lleva a la abolición de la propiedad privada y con esto, a la superación de la misma sociedad clasista.

3. El Materialismo Histórico en el Leninismo-Stalinismo

Ya en los últimos años de vida de Marx y Engels, surgió un marxismo ruso, primero en el extranjero entre los emigrantes, después, desde 1890, también dentro de Rusia, donde fue difundido sobre todo por dos obras significativas: "**Las observaciones críticas a propósito de la evolución económica de Rusia**", de P, Struve (1894) y "**Para el problema de la evolución de la teoría histórica-monísca**", de G. Plechanov (1895). Los primeros marxistas rusos, en polémica contra el método subjetivo en el campo de la historia y de la sociología defendido por los Narodniki rusos, interpretaron la concepción materialística de la historia en el sentido de un extremo, casi fatalístico, determinismo económico: las condiciones económicas constituyen el último y único fundamento de toda la evolución social y política; la dependencia de la supraestructura (instituciones políticas, derecho, filosofía) de la base económica es por tanto interpretada en sentido estrictamente causal. El carácter de necesidad de la evolución histórica fue entendido a veces en sentido tan absoluto que se llegó hasta considerar la lucha contra el capitalismo un empeño privado de sentido, en cuanto que él mismo incluso sin la lucha, se precipita hacia la destrucción por la fuerza de su inmanente contradicción. Estas consideraciones llevaron a algunos a la fórmula paradójica: "**cuanto peor, tanto mejor**": cuanto más se agudicen los conflictos sociales, cuanto mayor llegue a ser la miseria de las masas, tanto mejor, tanto más pronto la evolución va al encuentro del socialismo.

A fines del siglo XIX con el revisionismo, se abandonó en Rusia el materialismo histórico considerándolo sólo como un principio metodológico, pero no como una explicación de la realidad, y se volvió a Kant, con el neokantismo. Se negó el nexo causal entre la base económica y la superestructuras (derecho, filosofía, etc.), pues aunque las condiciones económicas sean un factor de gran importancia en la evolución social, son siempre y sólo una parte de los hechos sociales, entre tantos otros. Pero los autores de esta tendencia revisionista fueron ásperamente criticados por los marxistas ortodoxos, sobre todo por Lenin en su obra "**Materialismo y empiriocriticismo**". Desde entonces, uno de los dogmas fundamentales de la teoría bolchevique es que el materialismo dialéctico y el materialismo histórico forman una unidad monolítica inseparable.

En el futuro, se aplastarán siempre como reaccionarios todos los que intenten alguna forma de revisionismo.

Lenin combatió también el economismo o determinismo económico absoluto y fatalista en base al cual se pretendía renunciar a la lucha política contra el absolutismo. Lenin defendió apasionadamente la necesidad de la actividad consciente de la lucha para acelerar el influjo de las fuerzas elementales de evolución histórica social hacia la realización del socialismo.

Stalin desarrolló ulteriormente el materialismo histórico en la dirección indicada por Lenin, y precisamente trasladando el punto de gravedad sobre "el influjo reactivo" de la superstructura sobre la base, llegando así a voltear casi fatalmente la concepción originaria de Marx. El materialismo histórico estaliniano, que domina en el comunismo mundial, no es sólo un método de trabajo o de estudio, sino una teoría sobre la realidad y por tanto inseparable de su presupuesto filosófico, el materialismo dialéctico. El materialismo histórico (en frase de F. V. Konstantinov.). ***"es la extensión del materialismo dialéctico en el campo de la vida social"***.

Hablando del materialismo dialéctico e histórico, en "Cuestiones del Leninismo", Stalin insiste sobre el influjo reactivo de la superestructura sobre la tendencia evolucionista puramente natural de la materia y de la sociedad humana, la base: ***"así sucede que las ideas y las teorías sociales, las instituciones políticas suscritadas con las tareas urgentes exigidas por el desarrollo de la vida material de la sociedad, por el desarrollo del ser social, actúan a su vez sobre el mismo ser social, sobre la vida material de la sociedad"***.

La negación de la parte activa de la supraestructura por parte de los "socialistas catedráticos" (Bernstein, los revisionistas y economistas rusos, los mencheviques) destruía el espíritu revolucionario del marxismo y hacía depender la evolución social de la fuerza de un proceso fatalístico, automático, elemental. En sus cartas lingüísticas, Stalin desarrolla tan a fondo esta proposición que llega a hablar de una "revolución de lo alto", entendiendo con este término la colectivización de la campiña rusa en 1930 cuya iniciativa tuvo origen de lo alto, del Estado: Es por lo tanto la supraestructura política la que se crea su propia base económica.

Un elemento más importante en la formulación staliniana del materialismo histórico es la doctrina de las fuerzas propulsivas de la evolución social en la sociedad sin clases del socialismo: y este es también el punto en el cual se manifiesta más abiertamente el alejamiento de Stalin respecto al Marxismo. La doctrina de Marx, según la cual la lucha de clases representa el resorte del proceso evolutivo dialéctico de una sociedad fraccionada en clases antagonistas. ponía el problema de cuál podía ser el resorte de la evolución social después de la abolición de las clases; al menos que se sostuviese que, con el socialismo, se acabaría toda y cualquier evolución social. Stalin enumera cuatro fuerzas impulsoras: La unidad moral y política del pueblo soviético, el patriotismo soviético, la amistad de las nacionalidades que conforman la Unión Soviética, y, finalmente, la crítica y la autocrítica: por lo tanto, factores absolutamente morales y espirituales. Por consiguiente, cuanto más nos acercamos al comunismo, tanto mayor es la importancia del factor espiritual: Bajo el capitalismo, actúa la necesidad económica: en el período de la lucha, Lenin reconoce a la conciencia, a la actividad consciente importancia dominante: esta idea es expresada por Stalin con la fórmula del "influjo reactivo", de la"función organizadora, movilizadora y transformadora" de las ideas e instituciones políticas, hasta llegar a la "revolución desde lo alto" con la cual la nueva supraestructura proletaria pone a sí misma "reaccionando" la base económica que todavía le falta. Realizada la sociedad socialista, quedan solamente fuerzas puramente espirituales para servir de impulso a la revolución social.

(Todo esto según las fantasías en las nubes, sin ningún fundamento científico en la realidad ni en la experiencia, que se le ocurrieron a Marx, Engels, Lenin, y sobre todo a Stalin con la única finalidad de probar una tesis preconcebida materialista y atea imposible de probar científicamente).

4. Valoración Crítica

El significado positivo del MH está en que, partiendo de la convicción de una regularidad que domina e invade la Historia, representa el primer tentativo de elaborar la metodología de las ciencias sociales. Incluso si exagera en el concepto de la necesidad histórica, éste recibe consideraciones, como método o principio hurístico, de científicos no marxistas y no materialistas tales como W. Schmidt y W. Koppers. El MH ha contribuído a hacer apreciar la importancia del factor económico junto a los otros factores del devenir histórico.

La crítica del MH debe proceder diversamente según que se considere el MH mismo como méto-

do o como teoría de lo real. En el primer caso R. Stammler sostiene como ineficaz el argumentar en base a hechos históricos particulares y reclama un examen crítico-gnoseológico del MH considerado como método. Desde este punto de vista él llega a la conclusión que el MH presenta errores sustanciales también en cuanto puro método: éste es incompleto porque no determina ni elabora claramente los conceptos fundamentales que explica (por ejemplo, el concepto de fenómenos económicos, y el de evolución social): además, no se lleva a fondo ya que se contenta con la aserción de la necesidad de un movimiento social sin examinar la justificación intrínseca, lo que constituye un cambio entre el ángulo visual genético y el sistemático: la astronomía surge en Egipto, según Marx, por la necesidad de computar los períodos del Nilo; pero de este hecho no se sigue la exactitud de las doctrinas de la astronomía egipcia por cuanto se refiere a su contenido.

Pero sobre todo, el MH ha que considerarlo en su pretensión de ser no sólo una metodología sino también una teoría apta para explicar la realidad histórica. Al respecto, es necesario relevar que:

a) En su base hay un falso presupuesto filosófico;

b) Presupone implícitamente el primado del espíritu;

c) Es una especulación apriorística que violenta los hechos históricos.

El fundamento filosófico del MH, contra lo que afirman los revisionistas provenientes de las filas de la social democracia alemana, es el materialismo filosófico. El intento fundamental del MH es, en sustancia, el expulsar al espíritu de su último refugio: el campo de la socialidad. Declarados materialistas son por otra parte los fundadores del MH. Para Engels está fuera de discusión en cuanto él es el creador del sistema del MD. Pero también Marx manifiesta ocasionalmente (en el prefacio a la sugunda edición de El Capital) su profesión de fe materialista: "***Para mí. . . lo Ideal no es sino lo material transpuesto y traducido en la cabeza de los hombres***". Según el MH los productos de la actividad espiritual del hombre, las "ideologías" no son sino "reflejo", "imagen" y cosas semejantes de las relaciones económicas materiales; los hombres sacan sus concepciones políticas, filosóficas y religiosas de las relaciones de producción. Si todo esto debe ser una cosa más que una metáfora vacía, queda sólo una posibilidad, es decir, la admisión en la cabeza de los hombres, de un principio sustancialmente diverso del material. La diferencia entre procesos económicos e ideas como: verdad, error, causa primera, acción relación, bueno, malo, justo, injusto, etc. es tan radical que no se puede entender cómo éstas podrían ser imágenes reflejas, de aquellos, o cómo éstas podrías ser "derivadas" de aquellos, si en la cabeza de los hombres no operase un principio inmaterial, capaz de poder efectuar una transformación tan radical.

El MH presupone, además, implicitamente el primado de lo espiritual. En verdad, considera como realidad fundamental el proceso social de producción, lo que significa una colaboración externamente coordinada de hombres: pero una cosa semejante se verifica siempre, en la historia, sólo en base a normas jurídicas. El mismo primado es presupuesto también por la afirmación de que todo desarrollo histórico tiene raíz en cambios de las condiciones de producción. Nace entonces el problema, en qué están fundados, a su vez, estos cambios. La evolución de las condiciones de producción no representan ciertamente un proceso que se desarrolla según una ciega necesidad de la naturaleza, sino que pre-supone, como ya lo decía Marx mismo, y todavía más los marxistas alemanes, la actividad espiritual, creativa del hombre. Y ésto es reconocible con particular claridad al inicio del proceso económico tal como Marx lo concibe. El hombre se habría convertido en tal a partir del estado simiesco en cuanto habría comenzado a usar y aun a producir instrumentos, en el proceso de la actividad orientada a procurarse la posibilidad de vivir. Pero precisamente es el uso y en la producción de instrumentos se revela la actividad pensante del hombre finalística, es decir, espiritual. Se demuestra por consiguiente, también que una concepción materialística de la historia, en cuanto materialística, no es posible.

En fin, también se acusa al materialismo histórico de constituir una injustificada generalización de hechos históricos singulares y de llevar por lo tanto a violentar los fenómenos históricos. Es verdad que el MH ha constatado justamente el continuo cambio evolutivo de la vida social, política e incluso espiritual; también ha reconocido justamente que cambios en el modo de producción frecuentemente determinan también, especialmente en la historia moderna, cambios en la vida social y jurídica. Sin embargo, es una injustificada generalización, contradicha por innegables hechos históricos, la asunción del factor económico como factor determinante, o al menos decisivo en última instancia, del desarrollo histórico y social. Ya por

lo que se refiere a la estructura primaria social, que es la familia, hay que afirmar que no es la economía que funda la familia, sino al contrario, es la familia que funda la economía. El instinto de conservación como el instinto sexual, el deseo de prolongar la propia existencia en los hijos, llevó imperiosamente al hombre a actividades económicas en vista a procurarse (con la caza, pesca y agricultura) lo necesario para la vida y el mantenimiento de la familia. Igualmente poco adecuado es el esquema del MH. para que pudiera surgir el feudalismo. No hay en este hecho histórico ningún medio nuevo de producción, alguna clase oprimida que luche por la propia liberación, sino más bien, campesinos libres que por las gravosas condiciones debidas a la inseguridad política y a las continuas luchas de los grandes, son llevados a darse voluntariamente en vasallaje feudal. El feudalismo es por eso, fruto prevalentemente de causas políticas, asociadas a ideas pertenecientes al derecho germánico. Después va al menos señalada la importancia, a veces grandísima, que tuvieron otros factores, por ejemplo, las ideas cristianas (abolición de la esclavitud, cruzadas), el carácter nacional, y con frecuencia hechos históricos accidentales, la libre decisión y la libre actividad de los individuos, sobre el curso de la historia.

Todavía mayor es la violencia hecha por el materialismo a los hechos históricos cuando se trate de la supraestructura ideológica; cuando se deban demostrar como derivadas del contemporáneo ordenamiento económico, la ciencia, la filosofía, la moral, la religión. Se puede ciertamente conceder que con frecuencia el interés subjetivo, personal y colectivo, haya podido tener un cierto influjo sobre el conocimiento subjetivo de la verdad; por eso no es raro que se den sistemas excogitados para servir a determinados intereses económicos o políticos. Pero esto no quita el hecho de que existen verdades objetivas, inmutables, dotadas del carácter de absolutez. Que la suma de los ángulos de un triángulo sea igual a dos ángulos rectos no depende ni puede ser cambiado por ningún sistema económico. Respecto a la moralidad, puede concederse que la praxis ética de los pueblos frecuentemente sufre bastante por condiciones económicas (piénsese en el decaimiento moral provocado por las guerras); se puede también admitir que, frecuentemente, hasta la conciencia moral de pueblos enteros y épocas pueden ser sacudidas por determinados problemas morales y que también el interés, en este caso, influencia el juicio moral. Pero todo ésto no quita que existan normas morales objetivas, inmutables, válidas en todo tiempo y para cualquier condición económica y social. El mismo filósofo comunista presupone semejantes normas morales, válidas en igual medida para los proletarios y para los capitalistas, cuando se siente moralmente herido por la supuestamente "injusta" explotación de los obreros por parte de los capitalistas.

Completamente fantásticas son también, las construcciones con las cuales, sobre la base del materialismo histórico, se intenta explicar el surgir de las religiones. Cuando el marxismo atribuye el surgir del cristianismo a la necesidad que sentía el Imperio Romano de tener una religión Mundial,olvida el simple dato de hecho que el cristianismo llegó a un contraste tan violento con las ideas dominantes en aquel tiempo, que tuvo que sostener una sangrienta lucha de siglos antes de poderse finalmente afirmar.

CAPITULO IV

SOCIOLOGIA ECONOMIA Y POLITICA

En parte se han tratado ya en los capítulos anteriores algunos de estos argumentos. Aquí lo hacemos de manera más explícita.

El presente capítulo ha sido tomado de las siguientes obras:

Autores varios, **Communism International**, en New Catholic Encyclopedia, 4, 46-70.

Brown, L. C. **Marxism**, en New Catholic Encyclopedia, 9, 334-335.

Cruz Hernández, M. - Ipas Jorge - García Garrido, J. L. **Materialismo**, en Gran Enciclopedia Rialp. (GER) 15, 276-286.

Perpiñá Rodríguez, A., **Comunismo I: Sociología y Política**, en Gran Enciclopedia Rialp, (GER) 6, 147-151.

Weiler Rudolf, **Comunismo II: Economía**, en GER 6, 151-154.

Fernández Fernández, A. **Comunismo III: Ideología Comunista**, GER 6, 154-155.

Sierra de Cózar, A. **Comunismo IV: Doctrina Social de la Iglesia**, en GER 6, 155-158.

Fernández Fernández, A., **Comunismo V: Teología Moral**, en GER 6, 158.

Melzi Celestino - Giusti Wolf - Messineo Antonio. **Comunismo**, en Enciclopedia Cattolica Vaticana IV, 143-158.

D'Arcy Martin, **Comunismo y Cristianismo**, Barcelona, Editorial Herder 1978, pp. 229.

Dobriansky, L. E., **Comunnist Economic Systems**, en New Catholic Encyclopedia 4, 70-80.

Ruszkowski Andrés, **El Comunismo**, Barcelona Herder 1965, pp. 43-213.

Vázquez de Prada, V., **Marx y Marxismo**, en Gran Enciclopedia Rialp 15, 209-217.

Wetter Gustavo A., **Materialismo Dialettico**, en Enciclopedia Catholica Vaticana VIII, 366-377.

Wetter Gustavo A. - Giusti Wolf, **Materialismo Storico**, en Enciclopedia Catholica Vaticana VIII, 377-388.

I. SOCIOLOGIA Y ECONOMIA

1. El Materialismo Histórico

El marxismo parte de un principio fundamental: el materialismo histórico. El materialismo marxista es ante todo un método intelectual de interpretación de la historia, que no incluye la presencia de elementos ideales (concepciones jurídicas, ideológicas, etc.), pero que los reduce a los materiales. Lo que el materialismo histórico afirma es que todos los valores de orden espiritual se hallan siempre determinados por hechos de orden material, ajenos a la naturaleza espiritual del hombre. Para Marx, la raíz creadora de todos los hechos sociales se halla en la producción, o , mejor dicho, en las relaciones de producción. El modo de producción es la infraestructura de todos los acontecimientos humanos: el molino a brazo hizo necesaria la esclavitud; el molino de agua dio origen a la organización feudal; la máquina de vapor es la base de la sociedad capitalista. Como dice en el prólogo a su Contribución a la crítica de la Economía política (1859): ***"En la producción social de su existencia, los hombres contraen relaciones independientes de su voluntad, necesarias, determinadas. Estas relaciones de producción corresponden a un determinado grado de desarrollo de sus fuerzas productivas materiales. El conjunto de estas relaciones constituyen la estructura económica de la sociedad, la base real sobre la cual se eleva una superstructura jurídica y política, a la que corresponden determi-***

nadas formas de conciencia social. El modo de producción de la vida material determina, de una forma general, el proceso de la vida social, política e intelectual. No es la conciencia de los hombres la que determina su ser, sino al contrario, su ser social lo que determina su conciencia".

El materialismo histórico se basa en la afirmación de que el hombre sólo difiere del animal en que produce colectivamente, es decir, en que su modo de producción es social. Para Marx no hay distinción neta entre la naturaleza biológica del hombre y su naturaleza sociohistórica. La psicología humana no solamente se resuelve en psicología social, sino que incluso la fisiología humana es afectada radicalmente. Por ello, el modo de producción social, las relaciones de producción entre los hombres y los grupos de hombres constituyen la esencia de la historia. El marco institucional nace de estas relaciones, las refleja y las protege. Es una superestructura. Los hombres, inmersos en la sociedad, reciben de ella sus "formas de conciencia social".

Se trata, como se ve, de un materialismo absoluto, ya que todo se reduce a mero reflejo de la estructura material. Implica por eso la negación de la espiritualidad del hombre y el ateísmo más radical. Se ha discutido si el ateísmo de Marx deriva de su materialismo o viceversa. Esta segunda opinión parece más probable, dada la ascendencia hegelina de Marx y la influencia ejercida en él por Feuerbach. Marx se sitúa en efecto en la línea del humanismo ateo de Feuerbach (Cfr, C. Fabro. Il neo-umanesimo ateo di feuerbach, Studi Cattolici" 143, , enero 1973, 17-25 , en quien reconoce al único intérprete coherente de Hegel, ya que ha desvelado la ambigüedad del panteísmo de este último y afirmado por tanto de manera clara el fondo ateo del pensamiento hegeliano. A partir de ahí, Marx define su posición como superación del romanticismo ilustrado de Feuerbach, es decir, como el tránsito desde la filosofía del pensamiento a una filosofía de la praxis que dé cuerpo histórico a la visión atea del mundo que Feuerbach había formulado y al proyecto de construción de la humanidad que de ahí deriva. En la reducción de la historia a su sustrato económico donde Marx cree encontrar la clave para esa operación. El materialismo histórico se presenta así como el momento de última concreción de la visión atea del mundo (cfr. los análisis de la historia de la filosofía alemana que hace Marx en sus obras Die heilige Familie, y Tesis sobre Feuerbach, ambas de 1845).

Con respecto a los movimientos de reforma social surgidos a lo largo del s. XIX, y a los que Marx califica de utópicos, la solución marxista supone una fuerte inversión: para Marx el advenimiento de nuevas instituciones se halla determinado por el proceso económico histórico y no por la decisión humana. De ahí la contracción entre el momento revolucionario y el científico en Marx. Algunos neomarxistas, siguiendo a E. Fromm, rechazan esta interpretación del pensamiento de Marx joven y editados después de su muerte en 1932, sino en otras partes de su obra madura existen suficientes argumentos para creer que el autor de El Capital no entendía una aplicación tan radical del materialismo histórico. Consideran que el materialismo marxista no afecta a la esfera individual e inmediata, puesto que las formas de conciencia pueden recubrir todos los matices morales, religiosos e ideológicos. Algunos de estos neo-marxistas van aún más lejos y opinan que el materialismo económico de Marx debe ser interpretado más en forma dialéctica que propiamente determinista: toda modificación de las relaciones de producción crea siempre un estado de tensión en el que determinadas instituciones e ideologías comienzan a parecer retrógradas y se encuentran abocadas a su desaparición. Pero una revisión en ese sentido es más bien una corrección de Marx que un profundización en él.

Volviendo al análisis de la evolución social según Marx señalemos que él afirma la existencia de íntimas relaciones entre estructuras y superestructuras, en uno y otro sentido; lo que en manera alguna admite es que una fuerza puramente espiritual modifique el proceso social que está determinado por las fuerzas materiales llegadas a altos grados de desarrollo. A su juicio la historia humana y la historia natural están en continuidad, de modo que la primera es una prolongación de la segunda en la medida en que el hombre, mediante la producción, conquista la naturaleza. Precisamente el desarrollo de esas fuerzas productivas es el motor de esta conquista humana. El proceso es el siguiente: la acumulación cualitativa de las adquisiciones de la productividad, el avance tecnológico, origina la modificación cualitativa de los modos de producción y, por tanto, de las relaciones sociales. Así se produce la dialéctica histórica. En este esquema de progreso, la técnica tiene un papel fundamental y absoluto: ***"La tecnología pone al desnudo el modo de acción del hombre frente a la naturaleza"*** (Capital, T. I).

Las relaciones de producción, no el consumo ni las riquezas, originan, según Marx, las clases sociales. Las antiguas clases -afirma-, aunque fundadas en un *status* jurídico, no eran más que la expre-

sión legal de las relaciones de producción. En el proceso de evolución social se producen las transformaciones de la propia sociedad: "*En un cierto estado de su desarrollo, las fuerzas productivas de la sociedad entran en contradicción con las relaciones de producción existentes o, en términos jurídicos, con las relaciones de propiedad en cuyo seno se habían movido hasta entonces. Esas relaciones se convierten, es ese momento, de formas de desarrollo que eran, en obstáculos. Surge una época de revolución social. El cambio de la base económica altera, más o menos rápidamente, toda la enorme superestructura*" (Contribución a la crítica de la economía política, prefacio).

De acuerdo con este proceso dialéctico, el estudio de la realidad social implica un análisis previo y, si es posible, cuantitativo, de las condiciones objetivas, o fenómenos básicos, según su concepción, para después ascender hacia las superestructuras, a los fenómenos de superficie. Considera Marx que pueden formularse leyes de la evolución social no solamente a nivel macroscópico, sino en la vida individual, y afirma — como ya deciamos — la identidad entre la historia y las ciencias de la naturaleza, ya que existe, según su pensamiento, una perfecta unidad entre el mundo natural y el humano, con "un dictado cada vez más difícil de la materia sobre el espíritu". Las leyes naturales se identifican con las sociológicas pueden aplicarse perfectamente al mundo social. No existe distinción entre el reino de la necesidad (Naturaleza) y el reino de la libertad (Historia), pues, como dice Engels en el Anti-Dühring, *"la libertad consiste en comprender la necesidad"*. En cuanto el hombre adquiera conciencia de que realiza su propia historia, al convertirse su acción en hecho masivo, comienza a operarse la transformación del mundo.

CONCLUSION: ¿Aceptable sólo el método?

Diversos historiadores y sociólogos han intentado operar una separación entre la metodología marxista y los postulados filosóficos de su autor. Se pueden, ciertamente, aislar de la obra de Marx sugerencias y observaciones parciales sobre el cambio social que son válidad en sí e independientes de su filosofía, ya que Marx, además de pensador teorético, era un agudo observador social. Pero si nos referimos no ya a afirmaciones sueltas, sino al método marxista en cuanto tal, entonces hay que afirmar lo contrario; ya que, como decíamos, todo en Marx deriva de su visión global del mundo. Es decir, Marx no realiza jamás un análisis meramente descriptivo de la realidad, sino que sus análisis están siempre dirigidos por la filosofía subyacente a todo su sistema; y en ese sentido no hay distinción entre un momento analítico y un momento valorativo en el sistema marxista sino que el análisis es ya valoración. Cada uno de los conceptos clave del análisis marxista implica todo el sistema y ha sido acuñado a partir de él. Un intento de extraer de la obra de Marx elementos aprovechables fuera de él es, pues, difícil, ya que exige una labor de crítica filosófica de gran envergadura so pena de asimilar el transfondo teorético implícito en todo paso del itinerario intelectual de Marx.

Algunos elementos del clero han pretendido aceptar de Marx únicamente el método de análisis marxista de la historia creyendo poder seguir siendo cristianos sin aceptar el contenido filosófico del sistema marxista comunista. Vano intento: han quedado siempre atrapados en las garras del comunismo sin poder escapar de su ideología materialista y atea. El P. Pedro Arrupe, Superior General de la Compañía de Jesús, prevenía a sus jesuítas de este peligro al que algunos de ellos se habían expuesto. Con este fin, envió una carta a toda la Compañía. *(Lettera su Cristiani e "analisi marxista", en Aggiornamenti Sociali* 3 (1981) 210-216).

2. Teoría Económica:

Trabajo humano y plusvalía

Conocida la visión marxista del proceso histórico, estamos en condiciones de comprender la teoría económica y su implicación en el sistema. El proceso histórico - afirma Marx - forma parte del engranaje social, y, a su vez, lo económico juega un papel fundamental en dicho engranaje. Los antagonismos sociales al resquebrajar la estructura de la sociedad, actuando mediante un proceso dialéctico, dan origen al avance histórico, al desarrollo. Primeramente se ha producido el paso de la época esclavista antigua a la época feudal, de base aristocrática y agraria. Refiriéndose a los momentos en que él vivía, Marx habla de que ha arraigado plenamente el sistema capitalista, resultando de la evolución del sistema feudal y, a su vez, paso hacia el sistema socialista. El capitalismo - añade - se funda en una organización económica en desequilibrio, debido al régimen de explotación del trabajo y la inadecuación entre producción y consumo. Este desequilibrio, debido al régimen de explotación del trabajo y la inadecuación entre producción y consumo. Este desequilibrio, que iría en aumento en el futuro, provocaría su disolución.

Examinemos con detalle el concepto marxista de explotación del trabajo. Parte Marx de una antropología que define al hombre por su trabajo. El trabajo es - dice - lo que asegura el triunfo del hombre sobre sí mismo, en cuanto supera lo puramente instintivo y animal. En Marx, el trabajo productivo tiene el lugar que ocupaba la especulación en la filosofía idealista de cuño hegeliano, es decir, es considerado como la realidad última y total de la historia. Tanto la fuerza como los crasos errores del marxismo estriban por eso en esta identificación que realiza Marx de realidad humana y trabajo. Su materialismo le lleva a ver en el trabajo sólo una fuerza productiva, desconociendo de esa forma todo el resto de las dimensiones de esa rica realidad humana que es el trabajo, y del hombre en general. La identificación marxista entre hombre y trabajo, desemboca, pues, en una mutilación de la naturaleza humana, que queda aherrojada en un proceso productivo concebido de manera materialista, y, por tanto, negada en sus caracteres más propios: libertad, amor, trascendencia. El ideal humano, según Marx, es, por tanto el de una sociedad de trabajadores o productores perfectamente estructurada, en la que cada uno aporte a la sociedad su fuerza productiva y sea retribuido por ella (la sociedad) de forma proporcional a su aportación. de acuerdo con los principios materialistas, la historia es juzgada no según principios de justicia o injusticia, sino de eficiencia y organización; no supera, pues, el individualismo, sino que cae en un error: el colectivismo.

Para ver cómo, a partir de lo dicho, se desarrolla la visión marxista de la historia económica y su juicio sobre el capitalista, es necesario tener en cuanto otro dato. Para Marx en el proceso productivo el aumento de valor no procede del cambio sino del trabajo, único factor común a los procesos más diversos; ese valor puede formularse así: "la cantidad de trabajo medio socialmente necesario, incorporado a las cosas". Sin embargo, este concepto es tan extraordinariamente sutil, como difícil de precisar en la práctica; porque, como sigue diciendo Marx, *"El quantum de valor de una mercancía permanecería constantemente si el tiempo necesario para su producción fuese también constante.; Pero este último varía con cada modificación de la fuerza productora del trabajo que, por otra parte, depende de circunstancias diversas, entre otras, de la habilidad media de los trabajadores, del desarrollo de la ciencia y de su aplicación tecnológica, de las combinaciones sociales de la producción, de la extensión y eficacia de los medios de producción y de las condiciones puramente naturales. . . El quantum de valor de una mercancía varía en razón directa del quantum de trabajo y en razón inversa de la fuerza productiva del trabajo realizado en ella"* (El Capital, t.I).

De acuerdo con esta teoría del valor-trabajo, piedra angular de la economía marxista, cada trabajador debe recibir un salario proporcional al tiempo consagrado al trabajo. Eso no impide que algunos trabajadores calificados reciban más que otros por un tiempo de trabajo equivalente, ni prohíbe que una parte del valor de lo producido sea rehusada a los trabajadores que han contribuido directamente a su fabricación y atribuida a otros que se consagran al entretenimiento de los útiles y a la fabricación de otros nuevos, pero sí implica que la totalidad del valor de la mercancía deba ser atribuido a los trabajadores. En la práctica exige que la escala de salarios y la proporción de recursos que deben ser destinados a la creación de bienes de producción sean fijados, no por los que tienen el poder de compra, de acuerdo con el mecanismo de un mercado libre, sino por el conjunto de los ciudadanos, considerados como aportadores de trabajo y representados por alguno de ellos. En el régimen capitalista - punto de partida del análisis de Marx - la iniciativa de la producción corresponde a individuos que colocan un capital, compran con él mercancías y, mediante su venta, buscan un incremento de aquel capital. Este objetivo sólo puede lograrse cuando exista una mercancía susceptible de producir un valor superior al coste de su producción. Esta es, precisamente, el trabajo humano. La posibilidad de beneficio, para el capitalista, estriba en que puede adquirir el trabajo humano a un coste para él conveniente. Precisando más, Marx distingue entre trabajo y fuerza de trabajo. El trabajador no vende su trabajo, sino su fuerza de trabajo, y ésta, que el trabajador enajena durante algún tiempo, es la que añade valor al objeto al que se aplica.

La fuerza de trabajo, en el régimen capitalista - continua Marx -, es pagada según el tiempo de trabajo que ha de utilizarse para reproducirla, es decir, según lo que se requiere para sostener al trabajador y a su familia. El capitalista invierte su capital en la adquisición de utillaje y de materias primas y de otra parte en comprar la fuerza de trabajo del obrero. En la terminología marxista, la primera cantidad es capital constante y la segunda capital variable, porque este último cambia de valor en el proceso de la producción. Se puede dar así el siguiente hecho: que la cantidad de trabajo necesaria para producir las subsistencias que requiere la manutención diaria de un individuo sea bastante inferior a la que el trabajador entrega al capitalista que le contrata. El empresario recibe del obrero más

horas de las necesarias para fabricar los objetos que representan el equivalente del salario pagado, que, según las leyes del mercado de concurrencia, se realiza de acuerdo con el mínimo vital del trabajador. Este es, según Marx, el origen de la plusvalía capitalista, exceso de trabajo, no pagado, apropiado por el empresario: es decir - **concluye Marx** -, un robo, una explotación del trabajador, algo además - **añade** - que resultando de las leyes fundamentales de fijación de los precios en el régimen capitalista es inevitable e independiente de las intenciones del empresario: depende de la misma estructura del sistema.

Distingue Marx entre plusvalía y beneficio propiamente dicho. Plusvalía es la relación entre el beneficio realizado y la cantidad de capital variable empleada; beneficio propiamente dicho es la relación entre el beneficio obtenido y el capital total empleado. La plusvalía - **según Marx** - tiende a crecer incesantemente, puesto que a medida que la producción aumenta, como consecuencia del progreso técnico y de la competencia, el capitalista puede pagar la mano de obra a menor precio. Surge así, como doble consecuencia, un empobrecimiento de los asalariados, tanto relativo (la parte de las rentas de trabajo en el conjunto de las rentas disminuye incesantemente) como absoluto (el salario real del trabajador tiende a la baja). También el beneficio real se orienta hacia una baja, puesto que a medida que el capitalismo evoluciona y el maquinismo progresa, la parte del capital variable en relación con el capital total disminuye y precisamente de esta porción es de donde el capitalista puede extraer una plusvalía.

Para compensar esta tendencia a la baja de beneficios, el capitalismo - **continúa diciendo Marx** - acude a la prolongación de la jornada de trabajo o a la disminución del coste de vida de los trabajadores, para reducir los salarios. El progreso técnico, la competencia de la máquina, facilita también esta última posibilidad. Pero todo ello se realiza a costa de una concentración de los medios de producción, de la desaparición de los trabajadores libres y de la centralización, de los medios de producción en menor número de manos. Surge así una creciente proletarización, cuya consecuencia última sería - **según Marx** - la desaparición del propio sistema capitalista. A medida que aumentan los capitales invertidos en utillaje y en maquinaria, el capital constante crecerá en relación con el capital variable, de manera que el beneficio realizado en cada operación productiva tenderá a disminuir. Para combatir esta baja, los empresarios acudirán al incremento de la producción, pero se encontrarán con que la masa producida no se podrá colocar en un mercado de consumidores que ha visto reducidas las rentas de trabajo. Vendrá, pues, la crisis, que será agravada por la existencia del "**ejército de reserva del proletariado**", es decir, de un elevado número de obreros en paro forzoso. Estas crisis tenderán a agravarse durante toda la era capitalista y a colocar al régimen en una situación de imposibilidad, conduciéndole a su "**catástrofe final**".

El análisis crítico que hace Marx del mecanismo de la economía capitalista, aunque encierra interesantes sugerencias, tiene, incluso a nivel exclusivamente económico, grandes límites. En primer lugar porque corresponde a una de las fases de evolución del sistema capitalista, la del llamado capitalismo concurrencial, que tocó a Marx vivir y que él consideró como única; en cambio el capitalismo ha demostrado que podía sobrevivir y transformarse hasta llegar a una fase nueva, el llamado capitalismo de grandes unidades. Por otra parte, la teoría de la plusvalía descansa sobre una base errónea, pues resulta evidente que nunca el precio de contratación de la mano de obra ha sido determinado por el coste de conservación de esta fuerza de trabajo. A medida que el capitalismo ha ido transformándose, por efecto de la retribución han ido mejorando. Tampoco las crisis, aunque durante el s. XIX y gran parte del actual fueron ciertamente violentas, han desajustado permanentemente el sistema capitalista, ni parece sean capaces de llevarle a un colapso en el futuro. Por otra parte - y **como apuntábamos más arriba** - la solución de los problemas sociales no está nunca a un nivel exclusivamente económico: juzgar las cosas así es caer en una visión materialista del hombre. Es sólo cuando está en condiciones de elaborar una praxis de la acción social que alcance al núcleo mismo de las cosas. Cfr. la Encíclica de Juan Pablo II, *Laborem Exercens*, sobre el trabajo humano, documento en que el Papa presenta la doctrina católica que es totalmente diferente de la doctrina marxista comunista sobre el trabajo humano.

3. El destino del capitalismo, la acción revolucionaria y el advenimiento de la sociedad socialista.

Aspecto culminante de la teoría marxista son las tesis sobre el destino del capitalismo, pues a ellas está ligada toda su praxis revolucionaria. Como se ha visto, el sistema capitalista, en la visión de Marx, descansa sobre una contradicción insuperable: la disparidad entre el sistema de producción y el de distribución. A una forma individualista de la producción debería corresponder - **sostiene Marx** -

una forma individualista también en la apropiación de la renta; así sucedía en la época feudal, de producción artesana. Pero en la era industrial, en la era capitalista, cuando la producción se ha convertido en algo colectivo, también la apropiación de los frutos del trabajo debería ser colectiva. Llega así Marx a una de sus afirmaciones más conocidas: aquella según la cual la contradicción básica del capitalismo, la fuente de todas sus dificultades, es la propiedad privada. Afianzado en la propiedad privada - afirma en efecto -, el empresario puede obligar a la fuerza de trabajo a venderse en el mercado, a ser objeto de las leyes de oferta y demanda como cualquier otra mercancía. Apoyado en la propiedad privada el empresario tiene la posibilidad de explotar a los obreros y obligarles a vivir en condiciones miserables. Y de esa forma a la vez que se edifica, el capitalismo se aboca a la crisis ya descrita.

El capitalismo solamente podrá superarse - continua Marx -, al suprimir sus contradicciones, es decir, eliminando su verdadero origen, la propiedad privada, y sustituyéndola por la apropiación colectiva de los medios de producción. En la doctrina de Marx este proceso hacia la propiedad colectiva era una ley fatal, de acuerdo con la implacable actuación de la dialéctica histórica. La concentración progresiva de la producción y la acumulación de capitales engendrarían unidades económicas cada vez mayores. Los pequeños propietarios mal equipados para resistir la competencia de estos gigantes, se verían obligados a cerrar sus fábricas y a ponerse a sueldo de una gran empresa, sea como asalariados propiamente dichos, sea como trabajadores a domicilio por cuenta de quien le suministraría las materias primas. Es igual: habrían perdido su independencia, ya que habrían debido vender su fuerza de trabajo y no el producto de éste. Tras de los artesanos, los comerciantes e industriales sufrirían, a su vez las consecuencias del desarrollo implacable del sistema capitalista y pasarían a engrosar las filas de los asalariados.

Esta trasformación de trabajadores libres en asalariados iría acompañada de un empobrecimiento creciente de sus posibilidades, al disminuir sus rentas. Surge así el proletariado que no es, pues, según Marx, otra cosa que la clase sufrida de la descomposición del régimen capitalista y formada por todos aquellos que sufren sus contradicciones. Las filas de ese proletariado así nacido irían engrosando continuamente, a la vez que disminuiría el número de propietarios independientes. Con ello, la propiedad privada del capital se iría convirtiendo paulatinamente en un hecho excepcional, en privilegio de una minoria. En su fase final, el derecho de propiedad, consustancial con el régimen capitalista, podría seguir subsistiendo en los códigos y legislaciones, pero sería un hecho absolutamente anormal. En este momento - afirma Marx -, actuará la revolución social, que no hará sino llevar a su fin este proceso. El creciente proletariado, por obra de una acción espontánea, se lanzará a suprimir la propiedad privada de los instrumentos de producción. Al hacerlo pondrá de acuerdo la nueva legislación y la realidad. En este nuevo régimen socialista, cada miembro de la comunidad recibirá a cambio del trabajo suministrado, objetos de consumo representativos de una cantidad equivalente de trabajo. Se desvanecerá así - piensa Marx - toda posibilidad de explotación obrera y la acumulación capitalista vendrá a ser, por tanto, una realidad imposible. Los individuos no se sentirán fatalmente incitados a mejorar el aparato de producción y, por ello, las crisis desaparecerán y la sociedad así establecida mantendrá un perfecto equilibrio.

Marx no dejó nada escrito sobre las condiciones concretas de existencia de la sociedad socialista: no va más allá de algunas predicciones genéricas y utópicas. Como veremos, los marxistas posteriores han procurado precisarlos y aclararlo; si permaneciendo fieles a la doctrina del maestro o desviándose en mayor o menor grado, es algo sometido a discusión. Tampoco es muy explícito Marx sobre la forma en que se produciría este advenimiento de la sociedad socialista. Parece que nunca creyó, no obstante su dialéctica determinista, que pudiera realizarse automáticamente, es decir, sin una intervención revolucionaria por parte de los hombres. Las injusticias del capitalismo tendrían -a su juicio- que provocar necesariamente alguna reacción, la cual se realizaría precisamente "en el sentido deseable". Para comprender esta aparente contradicción, se ha de tener en cuenta la concepción de Marx respecto al materialismo dialéctico y la acción, y la estrecha relación existente entre ambos. Engels y Marx, como veíamos, postulan la plena unidad de la real y de lo racional, la existencia de unas íntimas conexiones entre materia y espíritu, cuya total identidad se produciría al realizarse la obra colectiva. La evolución social determina la teoría, y a su vez "la teoría se convierte en forma material cuando penetra en las masas", y, por tanto, la teoría se desarrolla y se verifica en virtud de la acción. Hay, pues, una coincidencia perfecta, determinista, entre el proceso histórico y la acción de las masas. Como explicará Engels en frase ya citada de su Anti-Dühring, en la acción "la libertad consiste en comprender la necesidad".

En cualquier caso, para Marx la sociedad socialista sería el final del proceso de desarrollo social. Eliminando el sistema capitalista, se eliminaría -piensa- la contradicción entre la esencia social del hombre y su existencia real -clave de la enajenación humana- y, recobrada por el trabajador su conciencia real, se encontraría a sí mismo esencialmente transformado, totalmente abierto a lo bueno. Mientras en el régimen capitalista, el proletariado se veía forzado a la revuelta "por la contradicción existente entre su naturaleza humana y su situación, que constituye la franca negación de esa naturaleza", superada esta antinomia, vendría a ser para los demás hombres un amigo. La humanidad se reconciliaría consigo misma. Sería el final del movimiento dialéctico de la historia, su culminación o, más exactamente, el inicio de una era indefinida caracterizada por el continuo sucederse de generaciones humanas en paz y armonía. Una vez alcanzada la forma colectiva de la propiedad, el hombre -piensa Marx- se sentiría autómaticamente miembro solidario, de la comunidad, ya que habría recobrado su auténtica esencia, su naturaleza humana. *"El comunismo, por ser un naturalismo acabado, coincide con el humanismo, es el verdadero fin de la discordia entre el hombre y la naturaleza y entre el hombre y el hombre. Es el verdadero fin de la contradicción entre la existencia y la esencia, entre la objetivación y la afirmación de sí, entre la libertad y la necesidad, entre el individuo y la especie. Resuelve el misterio de la historia y es consciente de que efectivamente lo resuelve:* (K. Marx, Economía política y filosofía).

4. Pseudo humanismo y moral

a) Pseudo humanismo marxista.

Acabamos de encontrar en el párrafo de Marx que hemos citado la palabra humanismo. Y ciertamente el marxismo implica una visión concreta del hombre, pero ¿cuál es su alcance? Parte del neo-marxismo intenta subrayar el aspecto humanista del pensamiento de Marx y aproximarlo a una visión espiritualista. Sin embargo, todos los esfuerzos realizados en esta línea conducen a alterar los presupuestos consustanciales del marxismo o a jugar con conceptos equivocados. Si existe una moral en el marxismo, sería, desde luego, una moral materialista en la que, por tanto, todo lo espicíficamente moral ha desaparecido. Aparte del propio pensamiento de Marx, existen textos inequívocos, como el siguiente de Lenin: "*¿Existe una moral comunista? Ciertamente, sí. La burguesía nos reprocha frecuentemente a los comunistas el negar toda moral. ¿En qué sentido negamos la moral y la moralidad? Las negamos en el sentido burgués de que esta moralidad deriva de ordenamientos de la divinidad o de frases idealistas o semi-idealistas que, finalmente, se parecerían mucho a preceptos a la divinidad. . . Toda esta moral tomada de concepciones exteriores a las clases y aun a la humanidad, la negamos. . .Nuestra moral está enteramente subordinada al interés del proletariado y a las exigencias de la lucha de clases. Decimos, en efecto: La moral es lo que sirve para destruir la antigua sociedad de explotación y agrupar a todos los trabajadores en torno al proletariado para la creación de la nueva sociedad comunista. . . La moral comunista es lo que sirve a esta lucha, es la que agrupa a todos los trabajadores contra toda clase de explotación y contra toda especie de propiedad privada*" (Lenin, Les taches des unions de la jeunesse, en Oeuvres, t. 31, 300-304). No hay, en suma moral, sino eficiencia; como no hay espíritu, sino materia.

El humanismo marxista es un sistema comunitario que sacrifica la libertad a la realización de un paraíso terrenal, que nunca acaba de realizarse, implicaría la anulación más completa de todo valor. No olvidemos que tal y como Marx entiende la palabra humanismo, lo concibe como la plena identificación del hombre con la naturaleza, es decir, como la plena subordinación del hombre a un orden impersonal. Por eso su filosofía, más que un humanismo es un desesperanzado antihumanismo. De hecho, en Marx podemos encontrar frases, como la antes citada, en las que con cierto lirismo se canta la exaltación del hombre. Pero si examinamos la sustancia del pensamiento, advertimos en seguida que esa exaltación coincide en realidad con su negación de todo valor trascendente y personal, y con la reducción del hombre a un elemento más de la naturaleza, como lo son los astros o los animales. La reconciliación entre el individuo y la naturaleza equivale en Marx a la negación del valor insustituible del individuo y su reducción a mero número que vale sólo en la medida en que contribuye a la pervivencia de la especie.

La visión utópica del futuro en la que desemboca Marx, su ideal de una sociedad socialista, habla de una situación social de paz y equilibrio. Pero es la paz de una maquinaria sin vida y sin espíritu o la de una colmena y un

hormiguero. Marx ha desconocido la realidad profunda del hombre, su ser espiritual, y de esa forma, para superar un individualismo, pasa a un colectivismo inhumano. De este desconocimiento radical de lo espiritual, nacen las contradicciones a que se ha visto abocado todo intento de aplicación del marxismo: negación de la libertad, imposibilidad de dar lugar a una democracia, incapacidad para promover un arte socialista, etc.; la lucha por vencer las injusticias sociales, tema central del mensaje marxista, se transforma en la instauración de una dictadura del proletariado que, como demuestran la experiencia staliniana, el fracaso de la liberación intentada en Checoslovaquia, Hungría, Polonia, Cuba, Nicaragua, etc., cae en los peores excesos.

Sería equivocado ver en ello un accidente en la historia del marxismo: es, en realidad, algo que deriva de su misma sustancia. En el marxismo se comprueba el límite ínsito en todo humanismo ateo: al negar a Dios, se niega al hombre mismo rebajándolo a un nivel infra-humano e impidiendo su vida espiritual. El marxismo es radicalmente ateo; opera una subversión de la conciencia religiosa, más profunda aún que de la conciencia moral. Desconoce el sentido profundamente humano y liberador de la fe en Dios y la interpreta según una dialéctica de clases, viéndola como algo que aparta al hombre de sí mismo: *"la religión es el opio del pueblo"*, diría Lenin. Perdido así el sentido absoluto y de la trascendencia, es inevitable que el marxismo acabe por conferir a unos objetivos terreno-materiales un valor supremo y, por tanto, por aniquilar al hombre. Uno de los daños más graves que el marxismo ha producido es la politización de la conciencia humana, que destruye a la vez conciencia moral y conciencia religiosa. El marxismo, en definitiva, es un ateísmo moral, hasta el punto de suprimir la religión y luchar contra ella en nombre de una visión materialista de la vida. El humanismo marxista, que pretende buscar la libertad del hombre, no encuentra solución a una de las más trascendentales realidades humanas, a la muerte, y condena al hombre a la más dura de las alienaciones que haya experimentado la condición del ser humano.

Algunos movimientos neomarxistas, ya varias veces aludidos, han intentado una reinterpretación de Marx, en la que, manteniendo la sustancia de su pensamiento, corrigieran algunas de sus derivaciones, a fin de darle un tono menos materialista y más humanista. Se han querido basar para ello -como decíamos- en los escritos juveniles de Marx. Puede oponerse a ese intento que es poco científico cercenar el pensamiento de un autor, impidiéndole llegar a las conclusiones a las que él mismo lo ha llevado: el auténtico Marx es indudablemente materialista, en el sentido en que antes se ha precisado. Por lo demás la posición neomarxista, en la medida en que mantiene los postulados filisóficos de donde deriva el ateísmo de Marx, es incapaz de llegar a un auténtico humanismo y de superar las aporías, contradicciónes y violencias a que el marxismo está abocado.

b) Pseudo moral marxista

El sistema filosófico y la sociología marxista son materialistas. En este punto, es difícil un diálogo entre católicos y marxistas, dado que las principales tesis marxistas son inaceptables para un católico.

La comprobación de las principales afirmaciones sobre el sentido del hombre y de la vida, es suficiente para poner de relieve la distancia casi abismal entre ambas concepciones. Baste, por ejemplo, comparar las nociones marxistas y cristianas sobre persona, sociedad, Estado, propiedad, libertad, espíritu, ética, religión, Dios. . . para constatar que las concepciones de la ética y filosofía marxistas resultan inaceptables para un católico. Así por ejemplo, un católico no puede aceptar la lucha de clases, la negación del derecho a la propiedad privada, los abusos del Estado frente al individuo, la limitación relativista de la ética, el concepto depreciativo y negador de la religión, la negación de Dios.

En la vida social, estas falsas concepciones tienen como consecuencia que los católicos no puedan inscribirse en el partido comunista o votar a un candidato que represente al partido, ya que, pertenecer a un partido o elegir a un diputado que públicamente representa al partido o que patrocina principios inmorales o contrarios al Evangelio, equivale a aprobar dichos principios y a impulsarlos, constituye, por sí mismo, cooperación formal. Los principios del partido comunista son tan opuestos a la doctrina y a la moral del Evangelio, que el Santo Oficio se creyó en el deber de calificar de pecado grave al abrazar el par-

tido comunista o el favorecerlo, recibiendo o propagando sus escritos. Ese pecado excluye de los Sacramentos mientras el culpable no se retracte de ello. Lo cual se aplica aún a aquellos que afirman no admitir los errores filosóficos y morales del comunismo, pues es pecado no sólo la defensa interior y convencida del ateísmo, sino también favorecer un partido cuya meta es la divulgación de las ideas ateas y la lucha contra la religión, toda vez que supone cooperación a un pecado grave y pone en peligro el bien común.

Esta condena del Santo Oficio en 1949 (ASS 41,1949,427) ratificaba la doctrina del can. 1399 del CIC que prohíbe publicar, defender o leer libros, periódicos o folletos que defiendan el marxismo en cuanto atacan las verdades religiosas.

Esta misma doctrina se confirma en el Vaticano II. La *const. Gaudium et spes* reprueba todo ateísmo sistemático, entre los cuales enumera el marxismo: ***"Entre las formas de ateísmo moderno debe mencionarse la que pone la liberación del hombre principalmente en su liberación económica y social. Pretende este ateísmo que la religión, al orientar el espíritu humano hacia una vida futura ilusoria, apartaría al hombre del esfuerzo por levantar la ciudad temporal. Por eso, cuando los defensores de esta doctrina logran alcanzar el dominio político del Estado, atacan violentamente a la religión, difundiendo el ateísmo, sobre todo en materia educativa, con el uso de todos los medios de presión que tiene a su alcance el poder público"*** (*Gaudium et spes*, 20).

Sin embargo, no está prohibido todo diálogo con los comunistas. El Decreto sobre el apostolado de los laicos urge el apostolado de la doctrina, de modo que los seglares han de formarse especialmente para entablar diálogo con los demás, sean creyentes o no, a fin de manifestar a todos el mensaje de Cristo. Ello exige un rigor de doctrina y un claro testimonio de vida cristiana (Cfr. *Apostolicam actuositatem*, 31). Con tal de que no se acepten sus principios éticos o antirreligiosos, cabe un diálogo a niveles en los que no suponga nunca favorecer la expansión ni la aceptación implícita de la doctrina respecto a estos mismos principios.

Con los comunistas se puede y se debe dialogar: es parte del trato que el cristiano ha de entablar con todos los hombre con los que convive. Pero ello es distinto del diálogo con el comunismo; el diálogo con el comunismo es muy difícil, porque la ideología marxista es, por su misma naturaleza, negadora de Dios y de la libertad personal. En esas condiciones (con unos postulados doctrinales tan opuestos) las posibilidades de un diálogo cristiano-comunismo son imposibles.

El materialismo dialéctico, que es el comunismo, es ante todo una filosofía, una teoría de vida que, en su intención, trata de dar una respuesta a todos los grandes interrogantes que se plantea la inteligencia humana. ***"Ningún materialismo***, escribe Lenin, ***podría subsistir sin una sólida base filosófica"***. Esta fundamentación filosófica es lo que hace que todas las partes de la doctrina de Marx estén indisolublemente unidas. ***"La doctrina de Marx***, escribió Lenin, ***es acabada porque es justa, es armoniosa y completa. Ella da a los hombres una concepción coherente del mundo y del hombre"*** (Oeuvres choisis, I, Moscú 1954, 63). Es cierto que Marx ha aplicado toda la fuerza de su doctrina filosófica a la vida económico-social y que el partido político marxista es el órgano encargado de realizar la doctrina social marxista. Pero el marxismo, antes que una teoría económica y que un partido político, intenta ser fundamentalmente una filosofía.

Como teoría filosófica, el comunismo tiene una moral que dirige y enjuicia el quehacer del hombre; es una respuesta a los problemas que suscita la conducta humana; **El dictionaire philosophique**, dirigido por M. Rosenthal y P. joudine, ed., en Moscú en 1955, define así la voz Moral: ***"Reglas de la vida en la sociedad y de la conducta de los hombres que determinan sus deberes unos con otros y con la vida social: la moral es una de las formas de la conciencia social"*** (p. 408). Sin embargo, la moral marxista acentúa el carácter económico social de la conducta ética: para el marxismo no existe una moral fuera de la sociedad humana en su dimensión económica. Afirma que en un sociedad de clases, la moral tiene también necesariamente un carácter de clase, ya que la moral no es una categoría histórica. Por eso, a medida que avanzan las formas del orden social y la base económica, los principios morales evolucionan también hacia una ética socializadora de dimensiones económicas.

Ese único factor social, como elemento constitutivo de la moral marxista, no valora suficientemente las relaciones interpersonales del hombre fuera del ámbito económico y desconoce en absoluto la dimensión de la relación del hombre con Dios que regula el actuar humano. Sólo el factor económico es criterio de moral y solamente él, en opinión de Lenin, entra como factor valorativo de la historia de la moral. *"El sistema de apropiación del trabajo forzado de los siervos de la gleba ha engendrado una moral feudal; el sistema del trabajo libre, del trabajo por cuenta de otro para aquellos que tienen el capital, ha sustituido a una moral burguesa"* (oeuvres. . . 363). De aquí, que los marxistas afirmen que la revolución del proletariado haya tenido como consecuencia la aparición de una moral nueva: la de la sociedad comunista, subordinada a la lucha del proletariado. *"No es conforme a la moral comunista más que aquello que contribuye a destruir la explotación y la miseria, aquello que contribuye a consolidar el nuevo régimen, el socialismo"* (Dictionnaire... 409).

Sin embargo, fuera de esta idea central, los clásicos de la filosofía marxista no han logrado elaborar durante largos años ningún tratado sistemático de moral.

Un análisis de la ética marxista en su conjunto, pone de manifiesto muchos elementos negativos, y de tal categoría, que bastan por sí mismos para rechazar como insuficiente una moral basada en los principios filosóficos del marxismo-leninismo. Todos estos motivos tienen origen en la preocupación prevalente de la ética marxista por el mundo económico, en que desconoce los valores fundamentales y absolutos de la persona y en la negación de toda trascendencia. Conforme a su filosofía del hombre, considerado como trabajador, *homo faber*, la moral comunista se agota en alcanzar una eficacia en la evolución de la vida económica. No tiene en cuenta la dimensión personal y libre del hombre y, sobre todo, le encierra en una inmanencia absoluta a todos los valores transcendentales de la persona humana en sus relaciones interpersonales y, principalmente, en sus relaciones con Dios. Y una ética negadora de Dios, no puede de ningún modo dar respuesta adecuada a las graves interrogantes que plantean la vida moral del hombre.

A su vez, la eficacia de la misma moral comunista queda negada por la propia experiencia. Los teóricos de la ética marxista han hecho siempre gala de que los principios éticos del marxismo eran los únicos capaces de construir una moral ideal que acabasen con las "**supervivencias del pasado**" y que ayudasen a realizar el "**hombre nuevo**" creado por la sociedad marxista, las críticas a la ineficacia de los principios éticos del marximo-leninismo. Esta insuficiencia parte de la misma concepción filosófica del hombre y de la consideración alienante del valor de la religión. Esta insuficiencia supera el campo de la Etica y alcanza a todo el marxismo, considerado también en su aspecto económico y político.

De aquí, la dificultad de un diálogo en el campo de la moral entre el marxismo y el cristianismo, el cual intenta definir su ética como el mensaje moral del Nuevo Testamento que tiene como principio totalizador la imitación del actuar humano de Cristo. El cristiano tiene como camino y meta de su vida moral imitar a Jesús (Gal 4,19; Philp 1,21; Eph 4,13; Col 3,1-4) Todo ello exige una ascética de la persona, una entrega a los demás y un compromiso por acelerar el progreso humano y técnico del mundo.

5. Evolución del marxismo.

La exégesis posterior a Marx y Engels ha suscitado entre los propios marxistas nuevas interpretaciones y reelaboraciones del pensamiento primitivo. La misma naturaleza, cambiante y confusa de ese pensamiento, combinada con la experiencia histórica, ha dado pie suficiente para ello. Algunos marxistas permancen fieles al método y sus principios más ortodoxos; pero la mayoría no conservan sino el método y han reinterpretado sus principales afirmaciones, no solamente en el terreno puramenre económico-social, sino incluso en algunos puntos de sus análisis teóricos. En nuestros días no puede hablarse de marxismo, sino de marxismos. Por otra parte, algunos distinguen entre teoría e ideología, de manera que habría que distinguir entre marxistas científicos que aceptan el método de análisis social de Marx, y propiamente marxistas o comunistas que abrazan todo su sistema económico-social.

El crítico más vigoroso de Marx fue el alemán Eduard Bernstein, separado del marxismo hacia 1890. Sus argumentos se asientan en el terreno económico, donde hasta entonces las teorías marxistas habían sido respetadas por todos los socialistas.

Bernstein consideraba que la concentración capitalista no se daba en todas las ramas de la producción, que dicho proceso era lento, y que, a medida que la pequeña empresa desaparecía en algunos sectores, se desarrollaba en otros nuevos. Lo que tendía a la concentración era más bien la autoridad de decisión, el poder económico. Partiendo de esta observación empírica, Bernstein concluía que era vana la esperanza del mundo proletario en el hundimiento del capitalismo; el único camino para llegar a la sociedad socialista era la acción sindical.

La crítica de Bernstein provocó, a finales del siglo XIX, una descomposición del marxismo en varias corrientes, que afectó tanto a la teoría como a la acción política. En lo que respecta a la acción política, los marxistas se han escindido en dos principales corrientes. Unos, los revisionistas, aspiran al advenimiento del socialismo a través de progresivas transformaciones parciales de las instituciones capitalistas; otros, los propiamente ortodoxos, consideran que la instauración del socialismo sólo es posible mediante una ruptura violenta con el régimen capitalista. La primer corriente ha dado origen a diversos socialismos parlamentarios; sin olvidar que algunos de esos socialismos, como los laboristas británicos de finales del siglo XIX, apenas tomaron nada del pensamiento marxista. En la corriente más fiel al marxismo, destacan el checo Karl Kautsky (1854 - 1938) y en particular la alemana Rosa Luxemburg (1870 - 1919) que señala la transición al leninismo, al que la aproximan diversas ideas sobre el alcance de las crisis económicas, sobre el subconsumo creciente dentro del capitalismo, y sobre la ligazón entre capitalismo e imperialismo.

La figura de Lenin domina el marxismo ortodoxo contemporáneo, si bien en algunos puntos se aparta del pensamiento de Marx y Engels, aunque mantiene las tesis centrales. Lenin, que era hombre de acción, concedió poco interés a las más genuinas doctrinas marxistas, como las del valor-trabajo y plusvalía. El análisis concreto de la historia rusa le llevó a la convicción de que la lucha de clases era el arma que convenía explotar. En su obra **El imperialismo, etapa suprema del capitalismo** (1916), afirma que el capitalismo había llegado a su etapa final: el imperialismo, cuyos rasgos sobresalientes eran los monopolios, el poder dominante del capital financiero, la necesidad de invertir capitales en países subdesarrollados y, en consecuencia, la dominación del mundo por los grandes países capitalistas.

Lenin concretó la forma política del marxismo, ya que Marx y Engels no habían sido muy explícitos en este punto: unas veces hablaron de democracia, otras de dictadura. La mayoría de los marxistas de finales del siglo XIX y comienzos del XX eran partidarios del método demócrata (socialdemocracia alemana). Frente a ellos Lenin se decidió por la dictadura. En **El Estado y la Revolución** (1917), no considera el comunismo puro como un régimen absolutamente centralizado. Sería un régimen que proporcionaría a cada uno bienes según sus necesidades, y en el que, sin embargo, aún desapareciendo la necesidad de esforzarse para vivir, existiría el estímulo hacia el trabajo: "**Los hombres estarán tan acostumbrados a respetar los principios fundamentales de la vida común, y su trabajo será tan productivo, que cada uno trabajará con toda libertad según sus posibilidades**". La desaparición de la alienación y, por tanto, de la explotación, y el convencimiento de que su trabajo sería en beneficio de todos, constituiría según Lenin, un efectivo estímulo para el obrero. Sin embargo, Lenin consideraba que este estadio era todavía inalcanzable, no tanto por falta de una preparación psicológica, como por el escaso desarrollo de la industrialización en Rusia. Era preciso implantar primeramente un período de transición, aunque ya socialista, el de "**dictadura del proletariado**". Después vendría la etapa plenamente comunista. En la línea de Lenin, corrigiéndolo o completándolo, se sitúan Stalin, Mao Tse-Tung, y en general los dirigentes de los diversos partidos comunistas.

Frente a ellos se sitúan diversos profesores universitarios y ensayistas neomarxistas, que en vano han intentado la revisión humanista del marxismo o su reducción a mero método de análisis social.

6. Doctrina de la Iglesia católica sobre el marxismo.

Advirtiendo el carácter inhumano y ateo de la filosofía y el pseudo humanismo marxista, la Iglesia católica lo condenó desde su principio. Una condena formal aparece en la *Enc. Rerum novarum* (1891) de León XIII, ratificando otras anteriores. Pío XI, en la *Enc. Quadragesimo anno* (1931), insiste en este punto. La *Enc. Divini Redemptoris* (1937), del mismo pontífice, precisa que "***el comunismo es intrínsicamente perverso***". Más tarde unos famosos decretos del Santo Oficio, en 1949 y en 1959, prohíben a los católicos adherirse a un partido comunista o sostenerle en algún modo *(favorem praestare)*. Pío XII habla del tema en la *Enc. Ad Apostolorum principis* (1958), Juan XXIII en la *Mater et Magistra* (1961), y Paulo VI en la *Ecclesiam suam* (1964) y la *Populorum progressio* (1967)

Marxismo y cristianismo son dos concepciones absolutamente antitéticas del hombre, del mundo y de la historia. No es posible, por tanto, ni una convergencia ni una aproximación sin alterar profundamente la sustancia de ambas concepciones.

Resumiendo esas declaraciones (cuyos párrafos centrales se recogen más abajo) podemos establecer:

a) La Iglesia condena al marxismo como doctrina atea.

b) Ese ateísmo no es algo yuxtapuesto al marxismo, sino elemento esencial de toda la doctrina, de modo que el marxismo es condenado incluyendo los presupuestos y desarrollos filosóficos en los que se estructura (materialismo, etc.,)

c) La filosofía marxista, al negar a Dios, conduce a la negación de todos los valores, y funda, por tanto, una praxis negadora de los derechos naturales de la persona humana y destructora de la convivencia social; es, pues, condenada también por este aspecto (p. ej., lucha de clases, negación de la propiedad, de la libertad, etc.). Y eso, añadamos, no por incomprensión con las ideas de justicia social, sino para defenderlas: ya que el marxismo, al ser ateo, no sirve a la justicia sino que la adultera.

Concorde con sus presupuestos, el marxismo, en los diversos países en que determinó la política, dió origen a una fuerte persecusión a toda idea religiosa y, por tanto, también, y quizá especialmente al catolicismo. Desde 1956, con la llamada desestalinización, el comunismo ruso y sus partidos satélites comenzaron a cambiar su táctica con respecto al catolicismo e incluso en cuanto al tono de la exposición de las doctrinas marxistas sobre la religión. Y, dentro de ciertos límites, ha buscado entablar relaciones con la Santa Sede ofreciendo a cambio un relativo aumento de la libertad para los católicos dentro del país: así ha sucedido en Yugoslavia y en menor grado en Hungría y Checoslovaquia. Sin embargo, es preciso aclarar que la postura doctrinal de la Iglesia respecto al marxismo no ha cambiado ni puede cambiar: es imposible la aceptación de un sistema anticristiano.

De hecho, no obstante las declaraciones y promesas con fines de propaganda, por otra parte, siempre violadas por los comunistas, la Iglesia ha sido y sigue siendo perseguida cruenta o incruentamente, con sangre o sin sangre, por todos los gobiernos comunistas que han arrebatado el poder por la violencia, sin exceptuar ni uno solo: Rusia, China, Polonia, Hungría, Checoslovaquia, Albania, Cuba, Vietnam, Nicaragua, etc., etc., etc.

Podemos por eso terminar citando las palabras que le dedica al tema el Conc. Vaticano II, en un párrafo de la *Cons. Gaudium et spes* que, en nota, remite a los documentos que antes mencionábamos: ***"Entre las formas del ateísmo actual no se puede olvidar la que hace referencia a la liberación del hombre a partir, principalmente, de su emancipación económica y social. Y se pretende que a esta liberación se opone la religión por su misma naturaleza, puesto que, al despertar en el hombre la esperanza en una vida futura e ilusoria, la aparta de la edificación de la ciudad terrestre (........) La Iglesia, fiel a Dios y a los hombres, no puede dejar de desaprobar dolorosamente, como ya antes de ahora las ha desaprobado, esas doctrinas y esas tácticas perniciosas que van contra la razón y contra la experiencia común humana y degradan al hombre de su innata excelencia***" (No. 20-21).

7. Comunismo aplicado en Rusia.

Como se ha visto, comunismo designa, en general, ideas acerca de una sociedad futura, en la que, en base a la supresión de la propiedad privada de los medios de producción y a un gigantesco desarrollo de las fuerzas productivas, todos podrán disponer libremente de los bienes materiales. Esta utopía social se base en representaciones ideológicas del hombre, de la sociedad y de la historia. Como sistema económico, el comunismo posee también un carácter moral esencial y antepone al "nuevo hombre" al que la colectividad coloca en un lugar superior al del estímulo productivo y al del ansia de beneficios. En el proceso de transformación del capitalismo, el socialismo representa una etapa de transición hacia el comunismo. En 1961, Jrushchov prometió la completa realización del comunismo en la URSS para 1980. En China se proclamó la consecución del comunismo ya en 1958, con el "gran salto" (comunas populares).

La doctrina económica marxista es, en lo esencial, sólo una crítica del capitalismo, que sería sustituido por el comunismo tras cumplir con su misión histórica (acumulación del capital, descubrimiento de nuevos procedimientos productivos). Puesto que, según ello, el comunismo es el resultado necesario de la evolución histórica, Marx no

aportó prácticamente datos más precisos sobre el modo de funcionamiento del comunismo, sino que sólo auguró para las condiciones económicas vitales: *"cada uno según su capacidad, a cada uno según sus necesidades"*. El punto de partida de su teoría económica reside en la idea y en la indignación moral de que el trabajador era explotado bajo el capitalismo. La fundamentación teórica le suministró la teoría de la plusvalía: el trabajador recibe sólo el salario necesario para continuar la vida (ley del bronce), mientras que el capitalista retiene el resto del valor diario del trabajo. El beneficio, el interés, la renta, además de todos los ingresos de los parados son una consecuencia de este lucro explotador y fuente de todos los males. Con el fin de fundamentar esta opinión preconcebida sobre la plusvalía, Marx tomó de D. Ricardo, la teoría del valor del trabajo que se ha manifestado como totalmente arbitraria e insuficiente para aclarar el valor económico. En un sistema económico de mercado, la oferta y la demanda fijan el valor de cambio de los bienes. Es decir, determinan, en el equilibrio, los precios a través de los costos de producción, no del trabajo necesario. De la teoría económica marxista queda sólo la crítica al capitalismo y la protesta contra la distribución de la renta en la sociedad capitalista, así como la profesía de que, en la "nueva" sociedad comunista realizada, quedaba suprimida una "explotación" por el principio de escasez. Ya L. V. Stein (1815 - 1901) rebatió con fundamentos económicos la doctrina marxista en sus partes principales. Señaló que el trabajo permanece bajo el dictado de las personas individuales y predijo un capitalismo estatal unido a la burocratización y a la destrucción de la libertad y de la familia. Además llamó la atención sobre la imposibilidad de una pauta de valoración para la teoría del valor del trabajo. Las expectativas económicas del comunismo parecen enfrentarse a la realidad de la naturaleza humana.

a) La economía planificada colectiva como concepto ordenador de la economía.

En el comunismo se da una economía social en la que todas las disposiciones económicas están dirigidas por una autoridad estatal según un plan completo. Para ello, es necesario que sean propiedad estatal todos los medios de satisfacción de necesidades, al menos los medios de producción, y que, consecuentemente, no existan verdaderos mercados, ni precios. Las dudas en la capacidad funcional de una economía de este tipo se han hecho patentes en los Estados socialistas, en tanto que la economía planificada se ha mostrado defectuosa por si misma en la selección de las posibles combinaciones de los medios de producción y de la coordinación de los sectores económicos. Sin embargo, se ha mostrado realizable en la medida en que estos defectos puedan soslayarse gracias a una experimentación repetida. En los puntos esenciales de la crítica marxista al capitalismo y de la supuesta superioridad de la economía socialista no se ha producido, empero, cambio fundamental alguno: las oscilaciones coyunturales son comprobables del mismo modo en las economías planificadas, debido a que también en ellas tienen lugar inversiones superfluas e importantes derroches de capital; las grandes oscilaciones afectan especialmente a la agricultura y a la industria de la construcción. En ninguna economía planificada se ha podido dominar aún el conflicto entre los planificadores económicos y los deseos consumistas de la población. Los inconvenientes radican en la falta de una auténtica contabilidad económica y en la débil postura del consumidor.

b) La economía soviética.

En la Unión Soviética, primer Estado comunista, la racionalidad económica se ha subordinado desde un principio a la política y a la ideología comunistas. Los pocos concretos conceptos económicos de Marx y Engels sobre un sistema cooperativista a través de la "asociación de productores libres", ideas que en un principio también compartió Lenin (poder soviético), fueron prontamente reemplazados por la economía centralmente planificada como instrumento real de la política económica comunista. El punto de partida lo constituyeron el dogma y la exigencia básica de la supresión de la propiedad privada de medios de producción, que debía convertirse en "propiedad popular", es decir en patrimonio del Estado. La restante propiedad no estatal está considerada como "socialista" y se encuentra en forma cooperativista (koljoses) y como propiedad personal (propiedad de consumo) entre las que se encuentran asimismo las industrias auxiliares. En su calidad de "empresas públicas", las distintas industrias tienen que cumplir el plan económico centralizado. Están dirigidas burocráticamente, desde el Gosplan y los departamentos sectoriales con divisiones territoriales, hasta los comités locales.

Sin embargo, la empresa es también una institución ideológica para la creación del "hombre de nuevo tipo".

Junto a la burocracia, la planificación constituye el segundo fundamento, y a la vez causa de fracaso, de la economía soviética, que, en último término, sigue siendo sólo un medio para la lucha de clases a escala mundial. El primer plan quinquenal de Stalin (1928) produjo la violenta industrialización de Rusia y su rearme frente a los enemigos del comunismo. Por otra parte, existen, un plan a largo plazo de 20 años, planes anuales, trimestrales y mensuales e incluso se desciende hasta el plan de empresa individual. Entre los elementos fundamentales más característicos de la economía soviética se cuenta también la ordenación monetaria. Apoyada en amplias regulaciones de precios, controla el intercambio de bienes y servicios. El presupuesto, financiado por impuestos, responde de toda la producción pública y de las inversiones. El cálculo de costes y beneficios en las empresas, así como la contabilidad nacional, sólo son posibles de realizar en base a estas arbitrarias estipulaciones políticas.

c) **La forma de funcionamiento de la economía soviética.**

La ausencia de mercado libre tiene que suplirse por medio de los adecuados estimulantes. En una primera aproximación se encuentran los de naturaleza psicológica, como pueden ser la evocación de la conciencia socialista por medio de una competencia social y el fomento del movimiento activista de un entusiasmo productivo, de orientaciones a la colectividad de trabajadores, del régimen de ahorro. En segundo lugar, se promueve el interés material por medio de primas. Por el contrario, el beneficio se convierte en "fuente de la acumulación socialista" y se reserva, por tanto a la "comunidad". En la práctica, y como a través de un impuesto sobre las ventas, la dirección política puede cargar a una rama de la economía los costes de desarrollo de otra, p. ej., a la agricultura el desarrollo de la industria pesada.

Por consiguiente, en el centro del decurso de la economía soviética, se encuentra el plan, para cuya elaboración y cumplimiento se realizan habitualmente experimentos; en las últimas décadas especialmente en el sentido de una descentralización y, al tiempo, de una mejor coordinación, terreno para el que se confía en las nuevas posibilidades de la cibernética.

La economía soviética se encuentra profundamente bajo la influencia de las prioridades políticas y puede perseguir sus objetivos sin tener en consideración la rentabilidad ni la explotación del capital. Ello conduce solamente a un desarrollo unilateral de la tecnología y de las capacidades de producción. Los artículos de uso doméstico especialmente, aunque también muchos bienes de consumo duradero, como las viviendas, sufren grandes retrocesos. De 1928 a 1960, calculando los 28 años de paz, la economía soviética creció alrededor de un 5.2 a 7.3% y el consumo privado descendió del 80 al 45%, aún cuando, tras la muerte de Stalin, ha de reseñarse un incremento absoluto del consumo. En la práctica, cada vez se presta menos atención a la teoría marxista del valor-trabajo, el cual está determinado por el Gobierno en último término. Los sindicatos son organizaciones partidistas para lograr el crecimiento de la productividad de "trabajo socialista". La distribución de la renta, al igual que en la época de los zares, sigue distinguiendo capas sociales privilegiadas, habiendo cambiado solamente los criterios de pertenencias de las mismas.

La agricultura constituye un problema clave de la economía soviética. La evolución de un campesinado libre, según la revolución de octubre, no correspondió a las ideas de Lenin, que deseaba la libre cooperación de los pequeños agricultores con las grandes empresas cooperativistas. En 1927, Stalin forzó la colectivización de la agricultura en Koljoses; su meta es la gran empresa socialista con técnica moderna. A pesar de que la población dependiente de la agricultura (52%) es todavía muy superior a las condiciones medias de los países industriales de Occidente, el abastecimiento de productos alimenticios en el antiguo país agrario que es la URSS sufre estrechamientos y sólo puede sostenerse con la ayuda de la producción complementaria de la agricultura de los koljoses (para 1959 se dispone de una estadística de la FAO: en los campos privados, que sólo suponen un 4% de la superficie laborable, los agricultores de los koljoses proporcionaron un tercio de la producción agraria total). Ello se ve agravado por el deficiente desarrollo de la red de carreteras y de los sistemas de transportes locales (excepto los ferrocarriles) y por la mala infraes-

tructura del campo (comercio, servicios, desarrollo comunal, higiene).

Otro problema económico planificador se ve claro en la economía soviética: la torpeza en el comercio internacional. Aquí tiene también primacía la política; la economía internacional es un instrumento del imperialismo soviético-comunista. El volumen y el carácter del comercio exterior tienen que fijarse previamente en el plan económico. En el bloque socialista colisionan entre sí diferentes planes nacionales político-económicos, con lo que la coordinación sólo es posible prácticamente gracias a la hegemonía de una potencia. A la vista de estas tensiones, el COMECON no ha sido capaz de conseguir un efecto integrador más vigoroso. En 1969, los países del bloque socialista concluyeron entre sí un 60% de su comercio exterior y sólo un 23% con las naciones de la OCDE. Sin embargo, esto significa para los países europeos de la OCDE sólo un 4.5% de su comercio exterior. El escaso comercio internacional del bloque soviético se debe especialmente a la ordenación monetaria de los tipos de cambio puramente nominales. Las tasas de crecimiento en descenso, el descontento de los países satélites y la específica escasez de capital, junto a la creciente presión de la población hacia los bienes de consumo, han obligado recientemente al bloque soviético a reducir la autarquía comercial y a aceptar capital y tecnología del Occidente, tecnología más robada que comprada.

d) Crítica de la economía soviética.

Un juicio puramente económico en comparación con un sistema de mercado tiene que diferenciar fundamentalmente entre tasas de crecimiento y eficacia. Las primeras pueden crecer temporalmente de forma espectacular sin que represente, sin embargo, una escala auténtica de una eficacia económica duradera ni universal. La forzada industrialización en la Unión Soviética ha conducido en la realidad a una elevación de costes y a un gasto excesivo a expensas de los consumidores; es necesaria una inversión de un cuarto a un tercio mayor para conseguir la misma oferta de bienes que en una economía de mercado. Los motivos son: planificaciones erróneas, estrangulamientos en determinados bienes, pérdidas friccionales, falta de economicidad de las inversiones, derroche de mano de obra y de material. La economía comunista pretende superar la "anarquía productiva" capitalista y se encuentra ella misma en una continua lucha por realizar el plan, a cuyo cálculo de costes falta, sin embargo, la orientación de precio en base a la escasez de los bienes. En este aspecto también, el consumidor se encuentra con un sistema de distribución muy reducido: muy pocos vendedores, muy pocos establecimientos, escaso surtido.

En realidad, habiendo suprimido la oferta y la demanda de un mercado libre, el comunismo no puede encontrar un metro o patrón para poner precio a sus productos. No le queda más remedio que humillarse ante el tan criticado y odiado capitalismo occidental, copiando de los precios de éste, por ejemplo de los catálogos de Sears. . . No hay otro medio posible y eficaz, natural, humano, de poner precio a las cosas y si alguien ha descubierto otro medio, distinto del de la libre oferta y demanda, (tal vez una luz sobrenatural. . .), pero que sea eficaz para todos los hombres sin distinciones ni privilegios, pues que lo diga y lo publique. . .

Así como tampoco existen, en este mundo y con este hombre concreto y no con un hombre angelical imaginario, más que dos tipos de "economías" la intervenida, dirigida, coercitiva, socialista que lógicamente debe desembocar en la economía comunista y la economía que funciona en un sistema de libertad humana, de respeto a la persona o individuo, y que hoy por hoy, ha demostrado ser la única capaz de llevar bienestar a todas las clases sociales sacando a los pobres de su pobreza, ya se llame capitalismo, liberalismo, neoliberalismo, economía social de mercado, economía de mercado libre o simplemente economía de mercado, que es la forma natural y espontánea de actuar del hombre en sociedad, cuando no se le impide a punta de bayoneta, ametralladora o ley dictatorial que viene a ser lo mismo. Y si alguien, iluminado y con voz profética, ha descubierto algún otro tipo de economía (que no sea angelical o sobrenatural) para este hombre concreto de carne y hueso, de cuerpo y espíritu, santo y pecador, pues que lo diga, que publique en qué consiste, cuáles son sus leyes, cómo funciona y con qué resultados, especialmente para los pobres. . . .

En la economía soviética, no ha podido consumarse el crecimiento de la producción

agraria y de la productividad del trabajo. La clase media soviética, tradicionalmente débil, no ha podido desarrollarse en modo alguno; esto acarrea graves repercusiones en la vida económica. Tanto en las ciudades como en el campo faltan el comercio y las profesiones liberales que, como subestructuras económicas, contribuyen a menudo fundamentalmente al aprovisionamiento de la población. En lugar de un funcionariado al servicio de la Administración Pública, en el aparato planificador y dirigente centralista se ha impuesto un ejército de burócratas seleccionados políticamente. Estos "cuadros medios" son hoy, a menudo, los más convencidos soportes del sistema. El prohibido afán de lucro económico encuentra su sustituto en la ambición por el ascenso político - social dentro de la jerarquía del partido, pero ha permanecido de forma opresiva el disgusto laboral de la trivialidad cotidiana.

Las mujeres representan el 49% de la población activa, estando ocupadas frecuentemente en pesados trabajos auxiliares. Dentro de la colectividad, el individuo tiene cubiertas sus necesidades vitales fundamentales, pero junto a ello no le queda lugar para un desarrollo independiente en los terrenos económico e intelectual. Los movimientos de reforma y liberalización del comunismo tiene lugar paralela e interdependientemente en los planos político y económico. En todo estadio económico progresivo, la descentralización, el alejamiento de la economía centralmente planificada constituyen una necesidad histórica del desarrollo. En cualquier caso, existen límites determinados a una integración del mercado en la economía planificada. La libre formación de los precios no puede suplirse tampoco por los mejores métodos de contabilidad económica. La permanente controversia entre los planificadores centrales y los dirigentes empresariales en característica de los actuales intentos de reforma. Sin embargo, en tanto la economía se mantenga bajo las directrices políticas del partido comunista, cualquier reforma no podrá tener más que un éxito parcial, siendo sólo practicable la realización de las posibles variantes políticas.

Según las ideas reformadoras comunistas, se debería pasar del plan económico normativo a uno "democrático" de orientación e indicativo. Pero la competencia depende fundamentalmente de la diferente evaluación de las expectativas económicas. De la misma forma, la decisión sobre las inversiones por las empresas conduce necesariamente, al menos en parte, a una competencia con el plan. Igualmente, a la introducción de la racionalidad económica sobre costes y beneficios, ha de unirse necesariamente la monetización del dinero. Hasta ahora, siempre que se ha intentado en serio en el bloque oriental la realización del "socialismo de mercado" ha sido prohibido políticamente. Incluso en el experimento yugoslavo, que constituye desde 1965 la más intensa orientación hacia el mercado de un país comunista, la autoadministración sigue siendo antes que nada un instrumento político-social y permanece sin solución la tensión entre racionalidad económica y voluntad política.

II. POLITICA MARXISTA - COMUNISTA

Cuando en los países libres se habla de principios políticos, se piensa en una filosofía, o por lo menos en una teoría acerca de la mejor forma del Estado (polis griega), del derecho y del gobierno concebidos como instituciones fundamentales de la vida social.

En cambio, los comunistas **-guiados por la idea del Estado como superestructura condicionada por la infraestructura económica-** no lo consideran como institución permanente, portadora de un valor en sí. Creen que se trata de un pasajero producto de determinadas condiciones socioeconómicas, de un instrumento en manos de una clase social para oprimir a otras clases sociales. La importancia y el sentido de la política no estriba, pues, en la construcción de la polis, sino en la lucha por el poder a fin de ponerlo al servicio de la clase proletaria.

Dentro de este concepto debemos examinar los siguientes problemas:

1o. La lucha de clases;

2o. El mito de la revolución proletaria;

3o. La estrategia de la revolución interna; y,

4o. De la acción internacional

Tras este examen aparecerán con mayor claridad,

5o. La función y la estructura del partido comunista.

1. Ley fundamental del comunismo: Violencia y lucha de clases.

Una vez admitido el principio de que la condición del hombre está determinada por el lugar que ocupa dentro del proceso de producción social y contando con la evidencia de que estos lugares son esencialmente distintos cuando uno explota al otro, es inevitable proclamar la oposición de intereses, la profunda división y la consiguiente lucha entre clases sociales separadas una de otra por el fenómeno de "enajenación" total. Mientras que otras filosofías políticas buscan soluciones basadas en los elementos comunes a todos los miembros de una sociedad, los pensadores comunistas se fijan en lo que separa a los hombres. Dice el Manifiesto comunista:

"Toda la historia social, hasta la fecha, es una historia de luchas sociales. Cada lucha social es, sin embargo, una lucha política". En el pensamiento comunista, ésa es la "ley de todas las leyes".

La lucha no se produce a raíz de la maldad individual de los hombre, sino como consecuencia inevitable de la propiedad privada de los medios de producción. Los propietarios se convierten fatalmente en explotadores. De nada sirven, entonces, los intentos dirigidos hacia móviles personales de conducta.

"Los trabajadores no tienen patria", proclama el Manifiesto comunista, y -convencido de que tales vínculos pueden existir únicamente al servicio de una clase- dice en otro lugar:

"Las leyes, la moral, la religión, son para él (el proletario) unos cuantos prejuicios burgueses detrás de los cuales se esconden otros tantos intereses burgueses".

Numerosos textos de los "clásicos" del comunismo afirman que la lucha social no solamente existe, sino que es inevitable dentro de una sociedad clasista. A los comunistas corresponderá, pues, la obligación no de atenuarla, sino, al contrario, acentuarla y precipitarla para aproximar el día del triunfo definitivo del proletariado.

"El proletariado -dice Lenin- *no espera su salvación de la renuncia a la lucha de clases, sino de su ampliación, de la extensión de su campo, de su consciente dirección, organización y decisión*. (AW 3, p.114).

En Dos tácticas de la democracia social, Mao Tse-Tung coincide con su maestro ruso:

". . . las revoluciones y guerras revolucionarias son inevitables en la sociedad clasista. . . pues de otra manera no sería posible dar un salto en la evolución de la sociedad, ni tampoco abolir a la clase reaccionaria dominante para que el pueblo tomara el poder en sus manos" (AS 1, p.397).

"Se puede decir que la política es una guerra sin derrame de sangre, mientras que la guerra es una política sanguinaria". (AS 2, p.192).

En conclusión, el comunismo debe necesariamente, siempre y en partes, fomentar la violencia y la lucha de clases hasta que llegue a conseguir el poder a sangre y fuego si esto fuera necesario. Suponer lo contrario, esto es, creer en las intenciones humanitarias, pacifistas y democráticas de los comunistas es ser ingenuos e ilusos - cuando no vendidos - como sucede frecuentemente con el Departamento de Estado Norteamericano.

Los comunistas deben por principio, por obligación por convicción de su doctrina atea y materialista fomentar la violencia, la revolución en todos los países, que todavía no han subyugado. Para ello, lo primero que necesitan es destruir el bienestar material de los ciudadanos, la base económica del país, causando pobreza, hambre y miseria, y por tanto el descontento popular que es el mejor caldo de cultivo para tirar el anzuelo comunista con las falsas promesas de un futuro mejor, pescando así en aguas revueltas.

Pero una vez que conquistan o arrebatan el poder, se acabó la revolución, la huelga, la protesta, la libertad: aplastan a sangre y fuego todo intento de verdadera democracia y libertad.

Por lo mismo, es ingenuo e iluso el que crea a sus declaraciones pacifistas y astucia diplomática.

" No hay que creer a los comunistas, porque mienten siempre", decía el Papa Juan Pablo II.

2. Mito de la revolución proletaria

Los primeros marxistas pensaban que la lucha de clases sobrevivientes, burguesía y proletariado, terminarían con una revolución final. El proletariado, después de haber integrado a todos los elementos de la sociedad con excepción del reducido grupo burgués, eliminaría a éste, librando a los hombres de la opresión y de la lucha social. Posteriormente los comunistas revisaron bastante estas ideas. Ya no creen necesario que el proletariado

absorba a otros elementos y que represente la mayoría en el momento de la revolución. Sin embargo, siguen proclamando los conceptos de "clase proletaria", "revolución proletaria", "dictadura del proletariado" y "liberación de la humanidad por el dominio del proletariado sobre las otras clases".

Al pronunciar estas palabras, dan cada vez más la impresión de no referirse a un principio de acción política, sino a un mito, el mito del proletariado, con su función libertadora, con el determinismo histórico de su victoria y con la dictadura de la clase trabajadora como camino hacia la transformación de la sociedad en una sociedad sin clases.

Unicamente la clase desposeída de propiedad privada puede romper las cadenas de la opresión social. Por el mismo juego del sistema capitalista, se eleva de su seno la masa creciente de proletarios que cumplirá la misión histórica de liberación. En una carta a J. Weydemeyer, Carlos Marx escribía:

"He aquí las cosas nuevas que tuve que demostrar:

1o. Que la existencia de clases sociales depende de las distintas etapas en el desarrollo histórico del sistema de producción.

2o. Que la lucha de clases conduce necesariamente a la dictadura del proletariado.

3o. Que esta misma dictadura significa únicamente una transición hacia la supresión de todas las clases sociales y hacia una sociedad sin clases".

El proletariado recibe, pues, algo así como un carácter mesiánico, subrayado en la siguiente frase de Engels:

"Realizar esta hazaña libertadora del mundo es la vocación histórica del proletariado moderno. . . la tarea del socialismo científico consiste en revelar a la clase hoy oprimida, pero llamada a la acción, las condiciones y la naturaleza de esta acción". (Evolución del socialismo de la utopía a la ciencia, Berlín 1907, p.48).

El propio Lenin afirmaba sin vacilar:

"Los comunistas deben saber que el futuro les pertenece de todas maneras". (AW 10, p.137).

Y Khrushchev, en su famoso informe al XX Congreso del partido, se adhería a sus ideas al citarlo así:

"Desde la víspera de la gran revolución socialista de octubre, W. I. Lenin escribía: *"Todos los pueblos llegarán al socialismo. Esto es inevitable. Pero no todos llegarán a él por caminos idénticos. . ."* (SW 19, 281).

Realizada la revolución, el proletariado tendrá que erigirse en dictador para reprimir a los antiguos opresores. Pero esta vez la dictadura conducirá a la supresión de la opresión misma y de su instrumento: el Estado, como se desprende de los siguientes textos de Lenin:

"No se puede ser marxista sin extender la aceptación de la lucha de clases a la de la dictadura del proletariado" (AW 7, p.31).

"La dictadura del proletariado es la jurídicamente ilimitada y basada en la fuerza de dominación del proletariado sobre la burguesía. Dominación que goza de la simpatía y del apoyo por parte de las masa trabajadoras y explotadas" (Ibidem).

"Ahora ya es la mayoría la que oprime y no la minoría, como sucedía siempre en el pasado, sea en el régimen de la esclavitud, sea en el de la servidumbre, sea en el de la esclavitud del salario. Más cuando es la mayoría de un pueblo la que oprime a sus propios opresores, entonces ya no hace falta un "poder coercitivo" *especial. En este sentido, el Estado comienza a extinguirse".* (AW 7, p.39).

". . . donde la resistencia de los capitalistas haya sido definitivamente quebrada, donde los capitalistas hayan desaparecido, donde no haya clases, la gente se irá acostumbrando. . . a respetar las normas de la convivencia más elementales, desde siempre conocidas y repetidas desde hace milenios en todas las reglamentaciones. Respetarlas voluntariamente, sin empleo del aparato especial de sumisión que es el Estado" (AW 7, p.80).

La visión de una sociedad sin clases y sin Estado, inspirada en Lenin por los padres del anarquismo ruso, Bakunin y Kropotkin, aparece como una promesa del paraíso terrestre que espera a los proletarios. Alguien la comparó con el paraíso de Mahoma, porque hace soportar en el presente todos los sacrificios y sufrimientos con el consuelo de sus goces futuros.

Mientras tanto, la doctrina política del comunismo dedica mucho mayor atención al llamado "período de transición de una sociedad capitalista a la socialista". Allá están los fines inmediatos, prácticos, del partido.

De ahí la importancia de los principios estratégicos que permitirán la aniquilación de los adversarios y la conquista de un poder capaz de transformar costumbres, ideas, clases y pueblo en general.

Según la dialéctica, reconocen la imposibilidad de ofrecer desde ahora una concepción concreta del estado de cosas final, pero afirman la excelencia del mismo y la necesidad, para el partido, de trabajar por su realización aún a costa de la destrucción de las sociedades actuales y de muchos de los seres humanos presentes. Su doctrina se vuelve una teoría de combate, conducido con armas políticas. El empleo de la fuerza no se limita a la conquista del poder: es necesario también -y ante todo- para eliminar después las supervivencias del antiguo orden social.

En vista de la lejanía de la meta final, se pone el acento sobre la meta más inmediata: el robustecimiento del partido. Los comunistas, al evaluar las fuerzas políticas existentes, consideran que aún al realizar la revolución se encontrarán en minoría, y que hasta después de realizada la revolución la burguesía seguirá siendo más numerosa. Por esta razón se deciden a buscar apoyo y colaboración fuera del proletariado, utilizando argumentos ajenos a la ideología comunista propiamente dicha, y alejándose en esta forma de la descripción que el propio Marx hacía acerca del progreso automático de las fuerzas revolucionarias.

La estrategia comunista se orienta, pues, en el sentido de una lucha política por el poder dirigida hacia el crecimiento de sus fuerzas, pero a partir del conocimiento de su debilidad numérica. Supone la existencia de un partido rigurosamente entrenado y formado en su línea estratégica.

a) El Estado

El Estado se convertirá, durante la época de transición, en instrumento de poder en manos de la clase trabajadora (representada por el partido, desde luego).

Lenin proclamaba la necesidad del "*control más estricto, por parte de la sociedad y del Estado, sobre el grado de trabajo y de consumo*", hasta el paso a la fase "superior" del comunismo. (AW 7, p.88), y advertía con insistencia que "*se trata de un proceso largo, que depende del ritmo de progreso hacia la fase superior del comunismo*" y que, por consiguiente, prefería dejar "*completamente abierta*" la custión de plazos. (KAW 2, p.232).

También Stalin considera que la toma del poder "*no es más que un comienzo*" y que "*sería imposible cumplir con estas tareas en poco tiempo*", "*en un par de años*". "*Por esto no se debe considerar la dictadura del proletariado, la transición del capitalismo hacia el comunismo, como una breve época pasajera marcada por una serie de actos y decretos superrevolucionarios, sino como una verdadera época en la historia, llena de luchas civiles y de conflictos exteriores, de dura labor de organización y de desarrollo económico, de ofensivas y retiradas, de victorias y fracasos*". (Problemas del Leninismo, Berlín 1951, pp.40 y 42).

En contraste con la importancia otorgada al Estado gobernado por el partido, los comunistas asumen hacia los demás Estados una actitud puramente negativa. No se trata de reformarlos, sino de destruirlos, para luego sustituirlos por el régimen proletario.

Stalin lo dice con toda claridad:

"*Para un revolucionario, la cosa principal es la revolución y no la reforma. La reforma no es para él más que el subproducto de la revolución. Por esto, mientras subsista alguna fuerza burguesa, la reforma puede ser utilizada dentro de la táctica revolucionaria como instrumento de consolidación de la revolución, como punto de apoyo para el desarrollo ulterior del movimiento revolucionario*".

"*La revolución acepta la reforma sólo como punto de fijación que permite combinar el trabajo legal con el ilegal y como pantalla para encubrir e intensificar la labor ilegal, cosa que debe utilizarse a fin de preparar las masas revolucionarias para la abolición de la burguesía*" (Op. cit. p.83 ss.).

No en vano había escrito Lenin que "*revolucionarios incapaces de juntar las formas ilegales de lucha con todas las legales, son malos revolucionarios*". (El radicalismo, enfermedad infantil del comunismo, AW 10, p.132).

Y agregaba una frase que deberían meditar ciertos „reformistas" de las universidades iberoamericanas:

"Debemos . . . preocuparnos por hacer que gente desconforme, con la situación en la universidad o con algún otro problema particular sea inducida a considerar que todo el régimen político es inadecuado". (¿Qué hacer? AW 2, p.104).

b) El Partido

Mientras el Estado no pasa de ser un instrumento del que se apodera la clase trabajadora, el partido, como ya hemos dicho anteriormente, es la vanguardia del proletariado, su verdadero conductor. La doctrina del comunismo, en consecuencia, es la más elaborada, la más concreta y precisa en la parte dedicada al partido. Conviene señalar las cuatro ideas principales que dominan ésta teoría:

1. Desigualdad entre la masa trabajadora y una "elite" de revolucionarios "profesionales", poseedores de la "auténtica doctrina". En la siguiente frase de Lenin -que ojalá sea entendida por los soñadores de compromisos imposibles- se puede ver hasta que punto la pureza de la doctrina es considerada fundamental: *"En vista de que no se puede hablar de una ideología autónoma, elaborada espontáneamente por las masas trabajadoras en su movimiento, la única pregunta que cabe es: ¿Ideología burguesa o ideología socialista, cada desviación de ella, significan al mismo tiempo un robustecimiento de la ideología burguesa".* (¿Qué hacer?, AW 2, p.52).

2. El contacto con las masas, que permitirá a la élite de los "revolucionarios profesionales" responder a su misión de "la organización más perfecta de la clase". (Lenin). La finalidad del contacto no es tanto el conocimiento de las verdaderas aspiraciones del pueblo, como la conquista del apoyo popular para la política del partido. Para el contacto sirven sobre todo, numerosas organizaciones llamadas "de transmisión", que contribuyen también a crear la impresión de la "confianza popular" en el partido. Las instituciones del régimen soviético, tales como los "consejos populares", "sindicatos" y otras, cumplen esta función.

"El partido está ejerciendo la dictadura del proletariado -escribe Stalin-; *sin embargo, no lo hace directamente, sino por intermedio de las cooperativas, de los soviets y de sus ramificaciones. Sin estas* "transmisiones", *una dictadura bastante fuerte sería imposible".* (Op. cit. p.151).

3. Orientación hacia el futuro más bien que hacia los intereses de la generación actual. En oposición al concepto razonado del partido, las aspiraciones espontáneas de la masa deben ser consideradas como reaccionarias, Así piensa Lenin al escribir:

"Cualquier reclamo de espontaneidad del movimiento obrero, cualquier reducción del papel del "elemento consciente" *constituye* -aunque no sea ésta la intención— *un refuerzo de influencias ideológicas burguesas sobre los trabajadores".* (¿Qué hacer? p.60).

4. "Pensamiento independiente" no significa libertad de criticar, Acerca de la libertad, escribía Lenin: *". . . la famosa libertad de crítica no significa la sustitución de cualquier doctrina unitaria y elaborada. . . (es decir) un eclecticismo y una falta de principios".* (¿Qué hacer? AW 2, p.46).

Significa una capacidad de pensar sin dejarse dominar por las condicones sociales del presente. Es la característica de la élite comunista, que le permite ir a la punta del progreso, aún cuando su ambiente no haya alcanzado todavía la etapa de desarrollo que normalmente produce el fenómeno proletario, es decir, la etapa capitalista. Lenin tiene al respecto una referencia muy reveladora a los países coloniales (hoy diríamos "subdesarrollados"). En su informe, presentado en nombre de la comisión de problemas nacionales y coloniales durante el II Congreso de la Internacional comunista, se pueden leer estas líneas:

"En aquellos países no existe ningún proletariado industrial. A pesar de ello, también hemos asumido en estas regiones el papel director, y teníamos que asumirlo. Al trabajar nos dimos cuenta

de los enormes obstáculos por vencer: más los resultados prácticos demostraron que, aún donde todavía no se formó casi ningún proletariado industrial, es posible despertar en las masas una aspiración hacia la independencia política, pese a todas las dificultades". (LAW 10, p.235).

c) Teoría de las dos revoluciones

Para estos países, y generalmente para los países con una población mayormente agrícola, formuló Lenin la teoría de las dos revoluciones. Una primera, llamada democrática o burguesa, tiene por objeto eliminar los principales obstáculos, despejar el camino por una acción mancomunada de obreros y campesinos. Su victoria conduce hacia una dictadura por medio de la fuerza militar y no a un gobierno mediante algunas instituciones creadas en forma "legal" o "pacífica", como el mismo Lenin dice entre comillas.

"*Esta dictadura añade* - no será, desde luego - *socialista, sino democrática*" (Dos tácticas de la social democracia, AW 3, p.78).

No olvidemos que la estrategia comunista supone que sus fuerzas propias serán al comienzo minoritarias. Por esto necesitan aliados. Lenin define las ideas de una realización directa del programa maximal y de la toma inmediata del poder para una revolución socialista, como ideas "sin sentido", medio anarquistas. Y dice que "*una revolución burguesa es absolutamente necesaria para el bien del proletariado*", y por esto justifica la plena participación del mismo, aún con papel dirigente, en el movimiento revolucionario. (Ibidem, p.49, 71 y 73).

". . . *con todas nuestras fuerzas ayudaremos al campesino a realizar la revolución democrática, a fin de poder, como partido del proletariado, iniciar luego con tanta mayor facilidad y rapidez la nueva y más elevada tarea de la revolución socialista*" (Actitud de la sociedad democrática hacia el movimiento campesino, *AW 3, p.138).*

La segunda será, pues, la revolución socialista propiamente dicha, emprendida desde las posiciones conquistadas en la primera, la "democrática".

". . . *inmediatamente, tras la revolución democrática* - dice el texto citado -, *emprenderemos la transición hacia la revolución socialista, a medida de nuestras fuerzas, es decir de las fuerzas del proletariado organizado y dotado de conciencia de clase*".

En otro lugar, el autor aplica su teoría al caso concreto de Rusia:

"*No hay duda de que también en Rusia el éxito de la lucha campesina, es decir, el paso de todas las tierras a los campesinos, a pesar de constituir una revolución democrática completa, no constituirá todavía una revolución socialista. . . El triunfo de la revolución democrática apenas despejará el camino hacia la verdadera y decisiva batalla por el socialismo en el terreno de la república democrática. En esta batalla los campesinos, con su carácter de clase poseedora de la tierra, jugarán el mismo papel traicionero y peligroso que ahora corresponde a la burguesía en la lucha por la democracia*". (Dos tácticas de la Social Democracia, Epílogo, AW 3, p.123).

Bastaría una corta reflexión para interpretar a la luz de esta teoría algunos aspectos de los acontecimientos actuales en Iberoamérica.

d) Estrategia de las alianzas

En la última frase citada de Lenin se refleja el concepto comunista de las alianzas que les parecen indispensables dado el número reducido del proletariado, pero que deben ser siempre dirigidas por ellos mismos, muy transitorias, y en las que el aliado de hoy, ya desde el comienzo, aparece como un enemigo de mañana.

Con estas restricciones, cuando sea necesario, se buscará aliados hasta en la burguesía.

En un escrito sobre El socialismo pequeño-burgués y el proletariado, Lenin contesta a la pregunta: "¿Por qué son diferentes las condiciones de lucha democrática y de lucha socialista?": "*Porque en cada caso los trabajadores tendrán aliados distintos. En la lucha por la democracia les acompañará una parte de la burguesía, sobre todo la pequeña burguesía, mientras que la lucha por el socialismo será llevada por los trabajadores contra el conjunto de la burguesía. La lucha contra la burocra-*

cia y contra los terratenientes debe necesariamente contar con la colaboración de todos los campesinos, incluyendo a los ricos y medianamente situados. Sin embargo, la lucha contra la burguesía - es decir, también contra el campesino próspero - *puede conducirse con éxito solamente en unión con el proletariado rural*". (AW 3, p.146).

Varios otros textos de Lenin ilustran el carácter puramente utilitario de las alianzas con no comunistas, a quienes se considera como meros instrumentos en la lucha por el poder. He aquí uno de ellos, extraído de un Informe sobre la táctica del partido comunista ruso:

"*Ayudamos a los campesinos porque sin la alianza con el campesinado no se podría lograr y conservar el poder político del proletariado. . . El principio supremo de la dictadura consiste en asegurar la alianza del proletariado con el campesinado, para que el proletariado pueda mantener su papel dirigente y su control del Estado*". (AW 9, p.253).

Sería difícil expresar con mayor claridad que ser aliado del comunismo significa convertirse en un instrumento que será puesto de lado, y hasta aniquilado, cuando ya no sirva.

3. Estrategia soviética internacional.

Desde que el comunismo se apoderó de uno de los Estados más grandes del mundo, tuvo que completar su estrategia revolucionaria con una estrategia internacional, planificando la violencia, la revolución y la lucha de clases en la perspectiva mundial.

Este nuevo aspecto se convierte hoy en fundamental para el comunismo y se refleja particularmente en su propaganda.

La teoría de estrategia internacional del partido consta principalmente de tres elementos.

a) El concepto de "imperialismo", que vincula el destino del capitalismo a las luchas entre los pueblos;

b) La doctrina de los "dos campos", que divide las naciones según el criterio de la lucha de clases; y,

c) La doctrina comunista acerca de las guerras "justas" e "injustas".

Según los comunistas, el capitalismo, que ya está en su fase final, originaría constantes guerras y explotaría a naciones enteras por medio de las potencias industriales.

Las naciones explotadas constituirían una fuerza revolucionaria parecida al proletariado, que se desarrolla -según la teoría marxista- "en el seno de la sociedad capitalista". Su rebelión eliminaria no sólo al imperialismo, sino también a las causas de la guerra. La lucha internacional, dirigida por los soviéticos, aprovecha en esta forma las esperanzas hacia un mundo sin guerras. Mientras tanto, dicen los comunistas, las guerras que promueve este anhelo revolucionario son "justas".

Este será el criterio de la guerra justa. En contraste con la doctrina tradicional de inspiración cristiana que se refería al objeto de la guerra (defensa de una causa justa), la doctrina comunista se fija en el sujeto: ¿Quién recurre a la fuerza? Las guerras conducidas por naciones "imperialistas" (todas las que no son aliadas de la Unión Soviética) siempre serán "injustas". No así las guerras que conducen "las fuerzas de la paz" (= Unión Soviética, sus amigos y aliados), que se justifican siempre. La lucha por la paz (no olvidemos que la perspectiva de un "mundo sin guerras" vino a completar la visión escatológica de la "sociedad sin clases" que ofrece el comunismo) justifica el empleo de armas, y los países que invaden militarmente a sus vecinos siguen llamándose "amantes de la paz" a condición, naturalmente, de permanecer en el campo del anti-imperialismo.

Volvamos a las palabras de Lenin:

"*Reconocer la defensa de la patria, es reconocer la legalidad y la justificación de la guerra. Legalidad y justificación. ¿Desde qué punto de vista?. Unicamente desde el punto de vista del proletariado socialista y su lucha por la liberación :Nosotros no reconocemos ningún otro punto de vista. . . . . Cuando el proletariado que venció a la burguesía dentro de su país recurre a la guerra para consolidar y desarrollar el socialismo, esta guerra es justa y santa*" (Acerca de niñerías izquierdistas y del pequeño espíritu burgués, AW 7, p.365).

4. El Partido Comunista en el Gobierno

a) Lo que dice ser

La imagen que pretende dar de sí el partido comunista, puede resumirse de la manera siguiente:

Una organización democrática, representativa de las masas, que aspira a los altos valores humanos y rechaza el empleo de la violencia, se presenta como un bloque de solidez firme, pero que algún día abandonará su poder actual y se disolverá.

Estas falaces enseñanzas y promesas, nunca cumplidas, hasta ahora y sin esperanzas de que se cumplan en un previsible futuro ni cercano ni lejano, las han hecho todos los ideólogos y líderes de gobiernos comunistas. También Mao Tse-Tung enseñó y prometió estas engañosas esperanzas:

También prometió Mao Tse-Tung que un día todos los gobiernos - comunistas - desaparecerían y toda la humanidad viviría, feliz naturalmente, sin clases, sin guerras y por tanto sin gobiernos. Sólo que no dijo - ni dijeron - cuando. . .

"Con la desaparición de las clases, se cumplirán también las funciones de todos los instrumentos de la lucha clasista - los partidos políticos y el aparato del Estado -. *Una vez terminada su unión histórica, éstos se volverán superfluos y morirán gradualmente. La humanidad habrá entonces alcanzado una etapa más elevada".* (On People's Democratic Dictatorship, Foreign Language Press, Pekín 1950, p.3).

Echemos ahora una mirada tras de la pantalla exterior que se nos presenta en forma tan atrayente, y veamos lo que el partido es en la realidad actualmente.

b) Lo que es

Veremos entonces que, a pesar de sus afirmaciones democráticas, este partido no tolera a ningún otro y pretende ser - donde puede realizarlo - el monopartido. Veremos también que exige a sus miembros una obediencia incondicional. En vez de representar realmente a las masas, está basado en un centralismo extremo y constituye en el fondo la organización de una pequeña élite. En la práctica, no sólo se niega a renunciar al empleo de la fuerza, sino al contrario, la considera como indispensable y se sirve continuamente de los criterios de la ortodoxia y desviación. Su unidad monolítica está sujeta a rajaduras internas, principalmente debidas a problemas de corrupción. Finalmente, el partido y el gobierno se confunden por completo, lo que crea más de un complicación.

Hay que reconocer que los líderes comunistas hablan con toda sinceridad de estos aspectos de su realidad. Lo notable es que, a pesar de tales confesiones. siguen propagando por el mundo la versión artificial y falsa de su movimiento.

He aquí algunos textos, para ilustrar cada una de las afirmaciones que acabo de enunciar.

Partido único

". . . el conductor del Estado, conductor en la época de la dictadura del proletariado, es un partido, el partido del proletariado, el partido comunista, que no comparte y no puede compartir el mando con ningún otro partido". (Stalin, problemas del leninismo, WW8, p.24).

Como lo recordaba Zdanov en 1938, ésta fue la opinión del propio Lenin (Lenisnkije prednacertanija. . .Moscú 1938, p.12).

Empleo de la fuerza

Ya después de la muerte del "sanguinario" Stalin, Khrushchev dijo ante el XX Congreso las siguientes palabras:

"El leninismo enseña que las clases dominantes no abandonarán su poder en forma voluntaria".

"Pero la mayor o menor rudeza de la lucha, el empleo o la renuncia a la fuerza al pasar al socialismo, no dependen tanto del proletariado, sino más bien de la resistencia de los explotadores, del empleo de la fuerza por la misma clase explotadora". (Versión alemana de su informe ante el XX Congreso Düsseldorf 1956, p.35 ss.).

En otras palabras: ***no emplearemos la fuerza, a menos que. . . de otra manera no podamos triunfar. . .***

El nucleo del partido es siempre una élite tiránica, en oposición a la generalidad de sus miembros. Las mayorías no cuentan nada: ni la mayoría de los ciudadanos, ni tampoco la mayoría de los miembros del partido cuando dicha mayoría pretende disentir ya sea de la opinión del tirano dictador, ya sea de la tiranía de unos principios filosóficos antinaturales y antihumanos como son los del materialismo dialéctico y ateo. Desde el principio Lenin introdujo la tradición de sacrificar la mayoría a los "principios" como lo describe Stalin diciendo:

"***Hubo momentos en la historia de nuestro partido cuando la opinión de la mayoría o los intereses momentáneos del partido entraban en conflicto con los intereses fundamentales del proletariado. En tales casos, Lenin se pronunciaba sin escrúpulos y decididamente por la fidelidad a los principios y se oponía a la mayoría. Más aún, no vacilaba en oponerse literalmente, él solo contra todos, movido por la convicción*** - como decía a menudo - ***de que la única politica recta es la política de fidelidad a los principios***". (Sobre Lenin, WW 6, p.52).

Y estos principios, naturalmente, siempre serán interpretados en el sentido que les quiera dar el supremo dictador, cuya voluntad planificadora desde su alto solio imperial prevalecerá siempre.

De ahí que la crítica afecta y es permitida solamente a los que los mismos altos dirigentes deseen criticar, por ejemplo los abusos o deficiencias de funcionarios subalternos del partido o del Estado. La autocrítica ha servido también como una manera de explotar para fines de propaganda a los acusados en juicios de purga.

La mayor parte de las veces, el motivo o excusa para estas famosas purgas individuales, grupales o colectivas que han causado - con las masacres de masas opositoras - tantos millones de muertes en el mundo comunista, han sido las acusaciones de desviacionismo, oposición, resistencia en contra de la ortodoxia comunista.

Los más altos dirigentes del partido no saben con exactitud dónde está el límite de la ortodoxia y dónde empieza la desviación, porque faltan definiciones precisas de los conceptos y todo depende de la interpretación dada por la más alta autoridad.

Entre los "desviacionistas" famosos se cuentan hombres como Molotov, Bulganín, Malenkov, Kaganovich y el propio Stalin, acusado - ya después de muerto - de haber fomentado el culto a la personalidad.

Entre los extranjeros, además del famoso caso de Tito de Yugoslavia y del caso muy especial de Gomulka en Polonia, tuvimos los casos de André Marty en Francia y de Nicolás Zachariades en Grecia, ambos destituidos de sus funciones dirigentes en la secretaría general del partido de su país, acusados de revisionistas o desviacionistas..

Contra los revisionistas o enemigos del partido, existe el deber de vigilancia y de eliminación. "***¿Cómo es posible tolerar que se infiltren en nuestra organización aquellos que no piensan de la misma manera (que nosotros)***", preguntaba dramáticamente la revista "Vida del partido" (IV, 1956, 7, p.8).

Con la represión a nivel masivo, el comunismo ha causado ciento cincuenta millones de muertes en los pueblos que se oponían al régimen dictatorial y tiránico del marxismo ateo, en menor escala, esta represión se ha llevado a cabo también contra los mismos miembros del partido.

Principio de "purgas"

La eliminación de los enemigos se efectúa por medio de las ya famosas "purgas".

El propio Lenin las consideró como necesarias:

"Los partidos comunistas, en los países donde pueden trabajar legalmente, deben necesariamente efectuar de vez en cuando purgas periódicas (nuevas inscripciones), entre los miembros de sus organizaciones, a fin de limpiar el partido en forma metódica de los elementos de pequeña burguesía que se infiltran inevitablemente". (Condiciones de admisión en la Internacional Comunista, SW 25, p.347).

En su primera fase, las purgas eran masivas y a menudo sanguinarias. Posteriormente individuales y a veces incruentas.

El espectáculo de estas purgas, del aniquilamiento mutuo de unos dirigentes por otros, a su vez sometidos al mismo castigo, es demasiado conocido para que tengamos que detenernos mayormente en este punto. Uno de los motivos de la purga puede ser la insubordinación al partido comunista de la Unión Soviética.

La proclaman los mismos soviéticos:

"Es revolucionario - decía Stalin - *quien está dispuesto a proteger y defender la Unión Soviética incondicional y lealmente, sin conciliábulos militares secretos, pues la Unión Soviética es el primer Estado revolucionario del partido en el mundo que construye el socialismo".* (Plenario unido del CC. y del D.C.C. del partido comunista de la Unión Soviética (B) WW 10 p.45). Ante este valor absoluto del partido pierde toda importancia el individuo, la persona, esclavizada mientras sirve y totalmente desechada cuando ya no es útil a los planes del partido.

Mientras el partido constituye un organismo valioso, indispensable para la humanidad, su miembro individual, el hombre, es un simple instrumento que no tiene valor en sí. Hay que exprimirlo hasta lo imposible para el bien del partido, pero luego se le puede rechazar sin escrúpulo.

Lo que sucedió con Stalin, adulado y venerado como semidios cuando este era útil al partido, y luego casi insultado después de su muerte cuando la "desmitificación" prestaba mayor servicio a los nuevos caudillos, es una demostración elocuente de este principio.

Los afiliados al partido comunista, los privilegiados, en los países en que han arrebatado el poder, son una ínfima minoría de la población que subyuga a más del 80% de sus hermanos connacionales. Mientras en los países libres del occidente democrático en general es permitida la existencia del partido comunista, con éste o con otros nombres, en las naciones con regímenes marxistas es totalmente prohibida la existencia de cualquier oposición y de cualquier otro partido que no sea el marxista-leninista. Hasta en esto se ve donde está la democracia y el pluralismo. . .

Es de todos sabido que si en los países dominados por los comunistas, hubiera algún día elecciones verdaderamente libres y democráticas, el comunismo no ganaría honestamente el poder en absolutamente ninguna de esas naciones. Y donde su derrota sería más humillante y asombrosa, sería en la misma cuna del comunismo, en la Unión Soviética.

Aun más, puesto que no saben trabajar para construir y producir, sino sólo destruir y combatir militarmente y engañar con su astucia diplomática, que es lo único que saber hacer muy bien, ya se habrían desintegrado hace tiempo todos los gobiernos comunistas, del mundo, si no les diera de comer el occidente libre y democrático pero ingenuo e infantil ante la astuciaexpansionista y atea del oso ruso.

El partido se presenta siempre con piel de oveja, pero encubre un lobo rapaz y sanguinario.

En su careta externa el partido se presenta con al careta de representativo, democrático, pacifista, humanitario, pero en realidad es una élite monopolista, exclusivista, dictatorial, de un centralismo aplastante, intolerante con quienes se atreven a disentir, opresor de todas las libertades, tiránico hasta ahogar en baños de sangre poblaciones enteras siendo res-

ponsable de la muerte de ciento cincuenta millones de seres humanos en lo que va de su corta y fatídica historia, especialmente en Rusia y China.

De entre todos los partidos comunistas del mundo, reina como dictador supremo el de la Unión Soviética, ante el cual todos los demás son como títeres aduladores y servilistas que ejecutan incondicionalmente, sin la más mínima libertad ni resquicia de democracia, las órdenes del más tiránico de los imperialismos, el del oso ruso.

5. Conquista o arrebato del poder

El partido comunista emplea las tácticas más diversas, se sirve de todos los medios legales e ilegales para alcanzar su meta, que es la conquista, o mejor dicho el arrebato, permanente del poder.

Cuando sea necesario, como sucede con alguna famosa compañía religiosa en América Latina, conducirá simultáneamente dos políticas distintas y hasta contradictorias. Así podrá moverse en distintos frentes y en distintos niveles con la mayor eficacia para desfilar siempre en el carro del vencedor.

En algunos momentos puede convenir una alianza con otros partidos, hasta con los burgueses.

El escrito de Lenin dedicado a esta clase de maniobras se titula "**Un paso adelante, dos pasos atrás**"

De ahí el llamado "**principio de la peredyshka**" (en ruso: pausa para respiro, recuperación). El partido debe saber esperar y tener paciencia, pèro los momentos de espera deben también servir para aproximarse al último fin.

El partido actúa con la convicción de que tal fin se aproxima inexorablemente por el fatalismo de la evolución histórica, pero al mismo tiempo exige a los hombres los mayores sacrificios para su logro. Hay en esta postura una contradicción casi paradójica.

En sus ambiciones imperialistas de dominio universal, el comunismo sigue las siguientes reglas para la conquista del poder.

a) Los objetivos por alcanzar

Las maniobras de los comunistas aspiran a la conquista política por medio de la mayor descomposición posible de toda autoridad. Se trata de:

1o. Socavar la moral y la armonía entre los adversarios del comunismo.

2o. descompaginar las estructuras socioeconómicas de los países no comunistas.

3o. Debilitar la fuerza militar de estos países.

4o. Infiltrar y dislocar las instituciones y organizaciones de los países "enemigos".

5o. Provocar falsas decisiones políticas y estratégicas de los anticomunistas.

6o. Estimular el descontento y suscitar profundas crisis socio-políticas en las naciones no comunistas, a fin de precipitarlas en situaciones de una gravedad tal, que tengan que acogerse a las "**soluciones**" sugeridas por los no comunistas.

Los objetivos esenciales de la revolución están ahora incorporados en un plan general de operaciones que no se basa tanto en la esperanza del fracaso del capitalismo como en la fuerza militar de la Unión Soviética.

b) Principios estratégicos y métodos tácticos

"*. . . Nosotros , los comunistas, debemos contraponer un país a otro*", (Lenin a los secretarios de las células moscovitas el 26 de noviembre de 1920, en A. W. 8, p.299).

"*Para ganar una guerra, no basta triunfar en el frente, hay que revolucionar al territorio interior del enemigo*" (Marxism and the national an colonial question, Nueva York 1947, p.115).

Mao Tse-Tung dice que para engañar al enemigo hay que hacer propaganda con careta liberal, democrática y nacionalista.

"*Debemos crear por todos los medios una base objetiva para engañar al enemigo y poder aplicarle golpes inesperados. Debemos tapar por completo sus ojos y oídos, para ha-*

cerlo ciego y sordo. Debemos desorientar a sus jefes, con la mayor frecuencia posible". ("Sobre la guerra prolongada", AS 2, p.212).

"Combinación del ataque desde fuera con el ataque desde dentro" (Stalin, Perspectivas, WW 5, p.105).

"Una insurrección puede vencer únicamente en la ofensiva; sin embargo, se desarrolla mejor cuanto más se parece a una autodefensa" (Trotzky, History of the Rusian Revolution, Nueva York 1931, Vol. VIII p. 278).

En ningún caso pudieron los comunistas llegar al poder en tiempos de paz, menos todavía con elecciones realmente democráticas. Cada una de las victorias ha sido resultado directo o indirecto de una guerra, junto con graves conflictos internos.

6. Estrategia y Táctica de Gobierno

A través de los setenta años de gobierno comunista en Rusia, pueden definirse los siguientes objetivos a largo plazo que lo caracterizan:

1o. Concentrar el poder en la suprema dirección del partido, llámesele "Politburo" o "Presidium del Comité Central".

2o. Introducir y conservar un sistema económico, basado en la nacionalización total de los medios de producción; en este sistema el Estado tiene el control absoluto de los bienes económicos.

3o. Incrementar con gran rapidez las fuerzas del campo comunista por medio de un incremento acelerado e intensivo de producción de los artículos básicos (industrialización).

4o. Amoldar la mente popular al modelo marxista leninista.

Para convencer más fácilmente a la gran masa de su pueblo, los dirigentes soviéticos lo han aislado en forma hermética del mundo exterior: interdicción de viajes al extranjero, barreras casi infranqueables, interferencia en las emisiones radiofónicas del occidente libre, casi ninguna admisión de películas producidas en los países capitalistas, censura estricta sobre todo lo que viene del exterior, etc., etc., etc.

El partido guarda con celo su monopolio de información y de educación de los ciudadanos. Esto le permite utilizar con eficacia ciertos slogans, puestos en circulación y constantemente repetidos en todas partes, para hacerlos penetrar en la conciencia , y hasta en el subconsciente, del pueblo. Las palabras cambian a menudo de sentido, sirven a veces para designar algo exactamente contrario a su significado primitivo. Basta recordar los malabarismos realizados con expresiones tales como "democracia", "libertad", "paz", "imperialismo". Es el arte de la oración de doble sentido (doubletalk), tan agudamente descrito por George Orwell en su obra 1984.

Con todo esto se espera conseguir la sincera adhesión del pueblo a la política del partido, "acondicionándolo" de modo parecido al tratamiento aplicado a algunos presos políticos para lograr su "confesión". Es un "lavado de cerebros" en masa.

Se trata de sustituir la o las imágenes del mundo que tiene actualmente el pueblo, por la imagen prefabricada por el partido, y de hacer creer en la doctrina y en los dirigentes del mismo. Ya hemos mencionado el aspecto casi religioso de esta fe. Tendremos todavía que volver sobre este punto. *"El amor y la confianza ilimitada del pueblo a su querido partido"* (Resoluciones del XXI Congreso).

Si a alguien se le ocurre manifestar su oposición al régimen, se verá inmediatamente aplastado, aislado y expuesto solo a la fuerza todopoderosa del Estado y del partido, pues cualquier otra forma de solidaridad de grupo ha sido cuidadosamente destruida por el sistema dominante.

Es verdad que el partido trata de convencer, pero es también verdad que doblega a quien no se deja convencer.

7. Expansionismo soviético y nacionalidades

Para comprender la verdadera teoría soviética de expansión, hay que considerar los siguientes aspectos:

a) Su presentación para fines de propaganda

Cuatro falsos y engañosos lemas dominan la propaganda de la expansión soviética: la autodeterminación de los pueblos, el imperialismo de las potencias capitalistas, los movimientos de liberación y la paz.

A éstos se agregó posteriormente la coexistencia pacífica.

Una de las mayores habilidades de la dialéctica soviética consistió en presentarse al mundo como campeones de la paz internacional a pesar de rechazar en su doctrina el pacifismo, como lo hemos visto anteriormente; su filosofía del materialismo dialéctico e histórico exige de los marxistas fomentar siempre y en todas partes la violencia, la revolución y la lucha de clases.

Las engañosas campañas pro paz, para desorientar a los países realmente libres y democráticos del occidente, inspiradas por los comunistas en el mundo entero, son ya de sobra conocidas.

b) Los aspectos profundos del imperialismo soviético

De acuerdo a la política expansionista de los soviéticos, la distinción tradicional entre política interior y exterior de un Estado, no tiene gran valor. Para ellos Rusia constituye una base nacional de poderío en manos de un grupo de hombres que han creado un movimiento de expansión con miras al control total de todas las sociedades de la humanidad. En su larga lucha utilizan tanto las fuerzas armadas, como a diplomáticos, a quitacolumnistas y hasta a colaboradores inconscientes, "**tontos útiles**", entre las propias víctimas del comunismo.

El problema de fondo ha sido siempre y sigue siendo la necesidad de poder, la posibilidad de consolidar y extender la dominación del partido comunista, avanzada del proletariado mundial.

Para extenderla, se han seguido las siguientes normas:

1o. Provocar situaciones que permitan a los grupos revolucionarios comunistas de otros países llegar al poder siguiendo el ejemplo soviético.

2o. Favorecer la llamada "**cadena de revoluciones**", para permitir a minorías comunistas armadas imponer su voluntad a las mayorías nacionales.

3o. Justificar moralmente cualquier procedimiento contra el régimen capitalista y burgués. De modo especial, no dar a los tratados.firmados más valor que aquel que momentáneamente tienen.

En un estudio exhaustivo de casi tres mil tratados y convenios firmados por el gobierno soviético con gobiernos "**capitalistas**" en los años de 1917 a 1955, el senador norteamericano James D. Eastland llegó a la conclusión de que ***"el gobierno soviético", durante los 38 años desde que fue fundada la Unión Soviética, en verdad quebrantó su palabra tantas veces cuantas la había dado por escrito a otros países"***. **(Soviet Political Traties and Violations, Staff Study, Subcommittee of the Committee on the judiciary Senate Session 84, document n. 85, Washington 1955).**

c) Extensión del dominio Soviético en la práctica

Rusia anexó primero con los Zares once naciones a la Unión Soviética; después de la Segunda guerra mundial otras tres y a otras veintitres las convirtió en satélites comunistas. En total, ha incorporado al imperio ruso a otras treinta y siete naciones: Las repúblicas o naciones anexadas o convertidas en títeres: Ucrania, Rusia Blanca, Moldavia, Georgia, Armania, Kasakstán, Usbekistán, Kirgisi, Tadchikistán, Turkmenistán, Aserbeidján, Estonia, Letonia Lituania, Albania, Bulgaria, Alemania "democrática", Polonia, Rumanía, Checoslovaquia, Hungría, China, Tibet, Mongolia interior, Sinkiang, Corea del Norte, Viet-Nam del Norte, Viet-Nam del Sur, Cuba, Angolia, Mozambique, Libia, Etiopía, Yemen del Norte, Afganistán, Nicaragua. Y tiene amenazadas de esclavizar a Irán, Siria, Líbano, El Salvador, Honduras, Guatemala, etc., etc., etc., hasta llegar al dominio mundial si el occidente no se le enfrenta de una vez para siempre. . . .

En resumen: La República Federal Soviética y Socialista Rusa (R.S.F. R.S.) que en tiempo de los Zares ya tenía 112 000,000 de habitantes y 16 811,000 km² de superficie, extiende hoy su dominio sobre 37 otras repúblicas o territorios anexados o satélites y que suman más de mil quinientos millones de habitantes y unos veinticinco millones de kilómetros cuadrados de territorio, vale decir que sus anexiones y rapiñas desde 1917 son:

Una población seis veces mayor que la de los EE.UU. y un territorio tres veces mayor que el de los mismos EE.UU.

Pregunta: ¿Existe acaso algún otro imperialismo en el mundo que haya realizado durante los últimos 70 años invasiones y conquistas de semejante envergadura?

A los soviéticos se les debía caer la cara de vergüenza con el sólo hecho de intentar acusar a otros de imperialistas . . . siendo ellos los más sanguinarios y opresores imperialistas de todos los que hasta el presente ha producido nuestro planeta. . Es incomprensible tanto cinismo e hipocresía. . . .

En cada caso de las múltiples invasiones y anexiones realizadas por los comunistas, las tácticas empleadas varían mucho, en relación con las distintas condiciones locales. ***"Cada víctima presenta una nueva versión del procedimiento*** "dialéctico" ***del imperialismo comunista. Pero el resultado será, a la postre, siempre igual: la nación vencida obtendrá un status que elimina su propia existencia y le impide manifestar su voluntad"***. (Librach)

A la terrible y aplanadora maquinaria militar soviética y al apoyo de sus aliados o títeres satélites, hay que añadir la colaboración incondicional de las quintas columnas y tontos útiles infiltrados en todo el mundo libre, incluso en el corazón del gobierno más democrático de la tierra, en el Departamento de Estado Norteamericano. Dígase lo mismo del apoyo incondicional de la Internacional, tanto comunista, como Socialista.

d) Concepto comunista de nacionalidad

En teoría, la Unión Soviética tolera y apoya las nacionalidades, tanto de la Unión como de los demás países del mundo, sean satélites o no. Pero en realidad, es el pueblo ruso el que pretende dominar con brutal absolutismo a todos los demás pueblos de la Unión y el partido comunista soviético a todos los demás partidos comunistas del mundo juntamente con los respectivos pueblos de esos países y de todas las demás naciones del mundo.

A veces, invocan como excusa los intereses de la clase trabajadora para pasar por encima de todos los derechos nacionales.

"Se dan casos - decía Stalin ante el Congreso del partido en 1923 - ***en los que el derecho de autodeterminación se opone a otro derecho superior, de la clase trabajadora que ha llegado al poder, al de consolidar su dominio. En tales casos*** -hay que declararlo abiertamente- ***el derecho de autodeterminación no puede y no debe constituir un obstáculo en la realización del derecho a la dictadura de la clase trabajadora"*** (XXI Congreso del Partido Comunista Ruso, (B), WW 5, p.232).

Esta aplanadora dictatorial pasa por encima tanto de las personas como también de las culturas nacionales: ***"¿No ha dicho acaso Lenin. . . que la cultura nacional constituye una solución reaccionaria de los burgueses deseosos de envenenar la conciencia de los obreros con el veneno del nacionalismo? ¿Cómo puede conciliarse la construcción de una cultura nacional con la construcción del socialismo?"*** Es verdad que el mismo Stalin, de quien es esta cita, contesta que no hay incompatibilidad, pues las culturas pueden ser nacionales en la forma y socialistas en el contenido: ***"Proletaria en su contenido, nacional en su forma, tal es la cultura universal del hombre promovida por el socialismo"*** (Stalin, 18-5-1925, en WW 7, p.119). Pero sabemos muy bien que éstas son palabras vacías, pues el modelo comunista es siempre el mismo y arrasa con toda cultura local.

Los que se dejan seducir demasiado fácilmente por la imagen de un comunismo defensor de los valores nacionales contra imperialismos extranjeros, deberían comprender que están en un camino falso que podría llevarlos a un callejón sin salida.

De igual manera como han prometido a los campesinos repartirles las tierras de los latifundistas, para luego, una vez destruido el antiguo régimen con la ayuda de los mismos campesinos, quitarles nuevamente la propiedad de estas tierras, los comunistas, si alguna vez lograsen el orden internacional actual y apoderarse del mundo con la ayuda de los jóvenes nacionalismos, iniciarían de inmediato una campaña inexorable de **"colectivizacion nacional"**.

8. Arte, Literatura e Individuo

a) Literatura, artes y ciencia

Numerosos testimonios coinciden en señalar las deficiencias culturales, fruto de la constante reglamentación política de la cultura.

Pero no se pueden negar los indiscutibles logros de la Unión Soviética en el campo de las artes, las letras y especialmente de las ciencias.

Pueden ser debidos a los privilegios económicos y sociales que tienen los que "**hacen**" cultura. También pueden ser alicientes para el artista y hombre de ciencia los mitos del comunismo, en realidad retórica y verborrea, de fraternidad, justicia y libertad, así como la exaltación de la ciencia que dió al marxismo una pseudo aureola de "**científico**" que hoy se va esfumando cada vez más. . . .

Pero no se puede olvidar que lo esencial del marxismo leninismo es su monismo, la idea de un solo valor supremo: el progreso entendido como realización de los fines del partido. La cultura no puede tener en esta doctrina ninguna otra función que la de una "**técnica**".

De ahí el drama de aquellos artistas y científicos comunistas - **y son cada día más quienes así lo sienten** - cuyos ojos comienzan a abrirse y se dan cuenta de que su buena fe y amor por la creación estética y por la investigación científica de la verdad sólo son utilizados para los fines de una concepción política totalitaria, respetados únicamente hasta donde sirven para aquellos fines, sin verdadera consideración de su valor propio.

El futuro de los países comunistas y, probablemente, del mundo entero está pendiente del proceso de esta toma de conciencia y de la capacidad que tendrán los intelectuales soviéticos de redimir los valores culturales del despotismo absorbente de lo político.

b) La condición del individuo y el trabajador

La situación del individuo, materialmente y, sobre todo, moralmente, es trágica dentro del sistema comunista, con excepción, y esto sólo en algunos aspectos, de un reducido grupo de sus jerarcas.

El común de los ciudadanos soporta todos los sacrificios con el fin de preparar, se dice, días mejores para las generaciones siguientes.

Desgraciadamente, a setenta años de la revolución, más de una generación, no se perfila todavía la liberación prometida al pueblo ruso.

El tratamiento que recibe en la práctica el trabajador soviético y particularmente el campesino, por parte de las autoridades comunistas, correspondería más a un enemigo vencido que al miembro de la clase que ejerce "**la dictadura del proletariado**". El proceso de acumulación se traduce en un constante aumento de medios de fabricación, pero a costa de la producción de bienes de consumo, que es lo que en fin de cuentas necesitarían los individuos y las familias para mejorar su bajo nivel de vida.

Parece ser que, en los países donde han arrebatado el poder, los comunistas logran a veces resultados aceptables en el desarrollo industrial, particularmente en lo que respecta a la industria pesada pero sus resultados son desproporcionados al precio que cuesta este desarrollo. La factura que pagan, a la postre, las grandes masas proletarias y campesinas sometidas a este régimen, sufriendo limitaciones y a menudo hasta castigos y molestias de todo orden, como si no se tratara de una clase "**dictadora**", sino más bien de una población vencida por algún invasor inescrupuloso.

A la tremenda escasez de bienes de consumo, y éstos de baja calidad, que mantiene al trabajador, a la familia y al pueblo ruso en una permanente pobreza frente al lujo de sus jerarcas, hay que añadir la ínfima calidad de los medios de fabricación y de la tecnología soviética en general, exceptuando en parte la militar, lo cual obliga a los países comunistas a ir detrás robando continuamente la tecnología occidental.

Si no fuera por todo lo que la Unión Soviética ha robado al occidente desarrollado, los países comunistas estarían a años luz de retraso industrial y agrícola. Aun así, los continuos robos de tecnología occidental, les sir-

ven casi únicamente para incrementar su imperio militar con el mortífero armamentismo, y no para dar felicidad al pueblo que sigue siendo el gran explotado y esclavizado en aquel paraíso terrenal que nunca llega ni llegará jamás.

III. DOCTRINA SOCIAL CRISTIANA Y COMUNISMO

Para la recta comprensión de la doctrina de la Iglesia sobre el comunismo es necesario tener en cuenta el largo centenar de años que transcurre desde la primera alusión condenatoria de Pío IX en 1846 hasta el reciente magisterio de Paulo VI y Juan Pablo II.

Durante este tiempo, se han operado cambios muy importantes en todos los sectores de la cultura occidental, y han sido numerosas las intervenciones del Magisterio de la Iglesia. Siguiendo un orden cronológico, y de un modo sistemático, exponemos a continuación los juicios de los distintos Papas (téngase en cuenta que hasta Pío XI los documentos hablan indistintamente de socialismo y comunismo).

1o. Pío IX (1846 - 1878). Califica al comunismo de *"**nefanda doctrina totalmente contraria al Derecho natural**" (Qui Pluribus*, No.5), "***sistema horrendo y catastrófico, y más que ningún otro opuesto a la razón natural***" *(Quibus quantisque*, No. 8). Para el Papa, los objetivos condenables del comunismo, son éstos: Mantener a los obreros en constante agitación, atacar toda autoridad, destruir las propiedades, violar todo Derecho divino y humano y subvertir todo orden social *(Nostis et Nobuscum*, No. 17).

2o. **León XIII (1878 - 1903).** Escribe el primer documento pontificio dedicado directamente a la exposición y refutación de las doctrinas socialistas contemporáneas. Ocupa su atención "el cáncer mortal que está invandiendo las articulaciones más íntimas de la sociedad humana", esto es, las doctrinas comunistas, socialistas y nihilistas. Su contenido indiscriminado es el siguiente: niegan la obediencia a los supremos poderes, predican la igualdad absoluta, destruyen el matrimonio, atacan el derecho de propiedad. De todo lo cual deduce el Papa que "***existe una diferencia tan grande entre su perversa dogmática y la purísima doctrina de Jesucristo, que no la hay ni puede haber mayor***" *(Quod Apostolici Muneris*, No 1).

La *enc. Rerum Novarum* (1891) se enfrenta con el problema social y rechaza la solución de los socialistas "***atizando el odio de los indigentes contra los ricos, tratan de acabar con la propiedad privada***". Predican, además, la lucha de clases que es contraria a la razón y a la verdad, lo mismo que es "***vana tentativa contra la naturaleza de las cosas la pretensión socialista de igualar en la sociedad civil lo alto con lo bajo***" (Doctrina pontificia. Documentos sociales, o. c. en bibl., 311 s.s.) En documentos posteriores,destaca eón XIII los aspectos revolucionarios y subversivos del socialismo, opuestos a su concepción armónica de la sociedad; especialmente, presenta al anarquismo como última y lógica decantación de las agitaciones socialistas *(Annum Ingresi*, No. 15).

3o. **Pío X (1903 - 1914) y Benedicto XV (1914 - 1922).** Los documentos de estos Pontífices muestran, por una parte, la ausencia de un tratamiento específico del comunismo y, por otra, la repetición incidental de la doctrina sentada por León XIII. Especialmente se condena: el igualitarismo social: "***la sociedad humana, tal como ha sido constituida por Dios, está compuesta de elementos desiguales***" (Doctrina pontificia, o.c., 464); la negación de la propiedad privada: a los católicos se impone el principio "***de no lesionar de ningún modo el derecho inviolable de la propiedad privada***" (ib.); la búsqueda exclusiva de bienes materiales incitando a las masas a la revolución social *(Soliti nos)*; la lucha de clases: "***los pobres que luchan contra los ricos, como si éstos hubiesen usurpado bienes ajenos, obran no solamente contra la justicia y la caridad, sino también contra la razón***" *(Ad Beatissimi*, No. 10).

4o. **Pío XI (1922 - 1939).** Es autor de los documentos más directamente condenatorios del comunismo. En referencias fragmentarias alude a la lucha de clases, "***esencialmente contraria a los principios del cristianismo***"; al "***peligro socialista y comunista. . . mal tan grande, que tantas almas arrastra por los caminos de la eterna perdición y destruye las bases del orden social***" (Carta al cardenal Lienart, 1929). En la *enc, Quadragesimo Anno* (1931) se hace amplio eco de su doctrina, que puede resumirse así:

Desde tiempos de León XIII se ha operado un fraccionamiento del socialismo en dos bloques, pero ninguno de ellos ha renunciado

a su fundamento anticristiano. El bloque violento, o comunismo, persigue dos finalidades: **"la encarnizada lucha de clases y la total abolición de la propiedad privada"** lo hace recurriendo a todos los medios, **"aún los más violentos"**, es **"grande y declarado eñemigo de la Santa Iglesia y de Dios"**, tiene **"carácter impío e inicuo"**. El bloque moderado conserva el nombre de socialismo: se abstiene de la violencia, mitiga la lucha de clases y suaviza el ataque contra la propiedad privada. Sin embargo, no ha abdicado de su naturaleza contraria a la religión cristiana. Por lo cual ***"considérese como doctrina, como hecho histórico, o como acción social, el socialismo, si sigue siendo verdadero socialismo. . . es incompatible con los dogmas de la iglesia católica"***. Estas son las razones: ***"pretende que la sociedad humana ha sido instituida exclusivamente para el bien terreno"***; sostiene la primacía de los bienes económicos sobre los valores éticos; la sociedad socialista no puede existir sin el empleo de la violencia y carece de una verdadera autoridad social. Conclusión: ***"aún cuando el socialismo, como todos los errores. Tiene en sí algo de verdadero. . . nadie puede ser a la vez buen católico y verdadero socialista"*** (Doctrina pontificia, a.c. 689 s.s.).

El documento básico condenatorio del comunismo (no habla ya el Papa de socialismo) lo constituye la *enc. Divini Redemptoris* (1937) toda ella dedicada al tema. Objeto de la condenación. El comunismo ateo (No.3, principalmente el bolchevismo (No. 7), fundado sustancialmente sobre el materialismo dialéctico e histórico de Marx (No. 9). Contenido condenable del sistema. Monismo materialista: ***"no queda lugar alguno para la idea de Dios, no existe diferencia entre el espíritu y la materia. . . no existe una vida del alma posterior a la muerte, ni hay, por consiguiente, esperanza alguna en un vida futura"***, (No. 9); supresión de la dignidad, la libertad personal y todos los derechos naturales (No. 10); destrucción radical de toda especie de propiedad privada; negación del carácter sagrado e indisoluble del matrimonio, errónea emancipación de la mujer, derechos educativos atribuidos exclusivamente a la comunidad (No. 11); rechazo de toda autoridad jerárquica establecida por Dios (No. 10), negación del origen trascendente del poder político (No. 32); exacerbación de la lucha de clases como instrumento mesiánico (No. 9). En la sociedad propugnada por el comunismo, la única misión es la producción de bienes materiales y su disfrute; puede imponerse arbitrariamente el trabajo colectivo; la moral y el derecho tienen una base económica, mudable (No. 11-12); la ley divina es sustituida ***"por un programa político de partido, derivado del mero capricho humano y saturado de odio"*** (No. 32). Actuación práctica. Todo lo anterior se confirma con la actuación de los Gobiernos comunistas: en Rusia, México y España se han esforzado ***"con toda clase de medios por destruir desde sus cimientos la civilización y la religión cristiana"*** (No. 19-20).

Juicio decisorio del Papa. El comunismo ***"pretende introducir una nueva época y una nueva civilización, fruto exclusivo de una evolución ciega: una humanidad sin Dios"***. (No. 12). Se trata de ***"un sistema lleno de errores y sofismas, contrario a la razón y a la Revelación divina"***. (No. 14). ***"El comunismo es, por su misma naturaleza, totalmente antirreligioso"*** (No. 32). ***"El comunismo es intrínsecamente malo"***. (No. 60).

5o. Pío XII (1939 - 1958). Sus documentos doctrinales reafirman las condenaciones precedentes, destacando su motivación religiosa (Mensaje de Navidad, 1942, No. 25). Recuerda que el comunismo es condenable por no discriminar entre el bien y el mal, oponerse a la concordia entre las clases y predicar la revolución (Alocución de 13 de junio de 1943, No. 7). Descubre su comportamiento práctico que hace imposible la paz: la insinceridad política convertida en sistema, el engaño, para obtener la hegemonía mundial. Y en razón de la amplia audiencia que obtiene, reitera su condenación aplicándola por primera vez a quienes de alguna forma colaboran con él, mediante el servicio, la ayuda, el voto, los medios materiales (Mensaje de Navidad, 1947, No. 47-54). Más tarde se insiste en la condenación para defender la fe, la dignidad y la libertad del hombre. Es la doctrina cristiana, con sus postulados de Derecho natural, la que obliga a rechazar el comunismo, dice el Papa. Tal sistema no puede aceptarse tampoco ***"como decretado por la Providencia divina, como necesario momento evolutivo de la Historia"*** (Mensaje de Navidad 1955, No. 26). A todo lo cual se añade su falsa concepción de la vida económica y la cerrada inmanencia de su antropocentrismo prometeico.

Los juicios doctrinales pasan al terreno penal canónico mediante un Decr. del Santo Oficio de 1 de julio de 1949, con el siguiente contenido:

a) **Prohibiciones:** no es lícito afiliarse a los partidos comunistas o prestarles apoyo; tampoco es lícito editar, propagar o leer las publicaciones que defienden la doctrina o la actuación del comunismo, ni escribir en ellas, acciones prohibidas desde ahora por el can. 1399 del CIC.

b) **Penas:** los fieles que realicen las acciones anteriores de manera consciente y libre no pueden ser admitidos a los Sacramentos; pueden incluso incurrir en excomunión por la edición , defensa, lectura o simple posesión de libros comunistas, a tenor del can. 2318. Los que profesen la doctrina materialista y anticristiana del comunismo, especialmente quienes la defienden y propagan, se consideran apóstatas, y, como tales, incurren en excomunión especialmente reservada a la Santa Sede. La motivación de estas decisiones consta en el mismo documento cuando razona que el comunismo, tanto por la doctrina como por la acción, se muestra enemigo de Dios, de la verdadera religión y de la Iglesia de Cristo. Por su parte, Pío XII insiste en que lo que ha intentado la Iglesia ha sido únicamente salvar y purificar la fe cristiana, la libertad y los derechos del hombre, y previene a los fieles ***"contra el espejismo de una falsa coexistencia, como si entre la fe católica y aquel sistema pudiera haber un acuerdo, se pudiera llegar a un acercamiento íntimo"*** (Mensaje al Katholikentag, 1956).

6o. **Juan XXIII (1958 - 1963).** Sin romper con la tradición anterior, no afronta tan directamente la cuestión.

a) En la *enc, Mater et Magistra* (1961) reaparecen las razones condenatorias: lucha de clases **"totalmente contraria a la naturaleza humana y a la concepción cristiana de la vida"**; negación de la propiedad y la libertad; ateísmo. Todo lo cual conduce a una evidente oposición entre el cristianismo y el comunismo. A pesar de ello, la urgente tarea de edificar la convivencia sobre la verdad, la justicia y el amor, hace que los católicos se relacionen con los no católicos. Deben comportarse con espíritu de comprensión, desinteresados y **"dispuestos a colaborar lealmente en la realización de aquellas obras que sean por su naturaleza buenas, o, al menos, puedan conducir al bien"**. Esta relación exige unas cautelas: no aceptar compromisos que puedan dañar la integridad de la religión o la moral y obediencia a la jerarquía.

b) En la *enc, Pacem in Terris* (1963), que no nombra expresamente al comunismo, el tema de la relación entre católicos y no católicos es de nuevo tratado. En síntesis, dice el Papa: **Hechos.** En la aplicación de la doctrina de la Iglesia sobre el amplísimo campo de la convivencia humana, los católicos colaboran de múltiples maneras y frecuentemente con personas no creyentes. **Juicio.** Ciertos contactos de orden práctico que hasta ahora parecían inútiles pueden ser realmente provechosos. **Razones.** Hay que distinguir siempre entre el error y el hombre que lo profesa; éste puede todavía encontrar la verdad. ***"Es también completamente necesario distinguir entre las teorías filosóficas falsas sobre la naturaleza, el origen, el fin del mundo y del hombre, y las corrientes de carácter económico y social, cultural o político, aunque tales corrientes tengan su origen e impulso en dichas teorías filosóficas"***, porque están sometidas a un proceso histórico de mudanza que les acerca a la verdad, y, por otra parte, pueden representar parcialmente una exigencia de la razón y un justa aspiración del hombre. **Cautelas.** En esta posible colaboración hay que tener presente los imperativos de la prudencia sobre las circunstancias de los contactos, el respeto a los principios de Derecho natural y a la doctrina social de la Iglesia, y la necesaria obediencia a las directrices de las autoridades eclesiásticas.

7o. **Paulo VI y Conc. Vaticano II.** Sus documentos exponen el mismo tipo de repulsa del comunismo detectada en Pontífices anteriores.

a) La *enc. Ecclesiam Suam* (1964) se ocupa directamente de la posibilidad de un diálogo: la realidad teológica de la Iglesia le hace **"estar pronta para sostener el diálo-**

go con todos los hombres de buena voluntad". Incluso trata de hacerlo con quienes se profesan ateos, esforzándose por comprender sus motivos. Sin embargo graves obstáculos se oponen a un diálogo fecundo entre la Iglesia y el comunismo: el carácter de su ateísmo positivo; su presentación como único humanismo científico; el tratamiento que da a la Iglesia cuando consigue el poder; la instrumentalización del lenguaje; en definitiva, "**la oposición radical de ideas y la opresión de los hechos**". Se comprende que "**la hipótesis de un diálogo se hace muy difícil en tales condiciones, por no decir imposible**".

b) El conc. vaticano II, en su const. *Gaudium et Spes* (1965) hace expresa referencia al comunismo constatando su humanismo inminente y los ataques a la religión. Por ello, reitera la condenación. A pesar de lo cual, "***reconoce sinceramente que todos los hombres, creyentes y no creyentes, deben colaborar en la edificación de este mundo***", y ello exige un diálogo sincero.

c) Posteriormente, continúan aparenciendo referencias ocasionales que indican la continuidad de la doctrina. Así, en la enc. *Populorum Progressio* (1967) rechaza el humanismo marxista y exige salvar los valores cristianos en caso de colaboración.

El Papa Juan Pablo II, ha sufrido en carne propia la triste situación política, económica y social en que vive su católico pueblo polaco oprimido por un sistema de gobierno totalmente contrario a la voluntad popular de arraigada convicción religiosa, cristiana y católica. En sus frecuentes mensajes, ha hecho ver la incompatibilidad entre el cristianismo y la ideología marxista comunista, atea, anticristiana y antihumana, llegando a la conclusión de que "**no hay que creer a los comunistas porque mienten siempre**". . . .

8o. **Nuevas normas disciplinarias:**

a) Las prohibiciones y penas establecidas por el Santo Oficio en 1949 han quedado parcialmente modificadas por documentos porteriores al cambiar el nombre y el ordenamiento del mismo Santo Oficio; al suprimir el Indice de libros prohibidos como ley eclesiástica con las penas adjuntas, abrogando los can. 1399 y 1318. Estimamos que, en el momento presente, la prohibición de 1949 sobre la literatura comunista conserva un valor moral, en cuanto que advierte a la conciencia de los fieles que, por exigirlo el Derecho natural y la ley moral revelada, se abstengan de leer aquellos escritos que puedan dañar la fe o las costumbres. Sigue vigente la prohibición de apoyar o favorecer, por ejemplo, mediante el voto, al comunismo.

b) Más recientemente (2 de octubre 1968) se reglamentaron los posibles contactos con los comunistas mediante un documento del Secretariado para los no creyentes. Texto de gran claridad y ponderación sin valor definitivo. Como principio general establece que este diálogo, "**aún comportando riesgos, es no sólo posible sino recomendable**". El diálogo doctrinal exige respeto a la verdad y a la libertad; la colaboración en el plano de la acción requiere objetivos buenos y que no comprometa valores fundamentales; en cualquier caso, hay que atender a las recomendaciones de la prudencia, y "**debe rechazarse el diálogo cuando resulte evidente que sería instrumentalizado por una de las partes**".

9o. **Síntesis final.** Documentalmente, se ha podido constatar la permanencia de la actitud condenatoria de la Iglesia con respecto al comunismo. No es más que un fiel reflejo de la oposición de los sistemas soteriológicos o salvadores cristiano y marxista. Se ha ido clarificando el objeto de la condenación y haciendo más teológicas las razones en que se basa. Hay que comprender todo el conjunto dentro del momento histórico de Occidente durante el último siglo. No faltan quienes aprecian una cierta evolución del comunismo, especialmente en su versión doctrinal europea, alejada de la posición combativa antiteísta (aunque no hayan renunciado en realidad a sus principios ideológicos). Por otra parte, todavía pesa mucho la diferencia de trato, teórico y práctico, otorgado a la religión cuando el comunismo ha alcanzado el poder político. Por todo ello, el posible diálogo encuentra tantas dificultades.

El espejismo del Eurocomunismo y las pseudoaperturas democráticas de los países marxistas, siempre reprimidas y sofocadas a sangre y fuego, demuestran que los sistemas comunistas cuando sus corifeos llegan al poder que arrebatan, independientemente de lo que digan en su predicación demagógica y propagandística mientras están en la oposición, siguen y seguirán siendo sistemas y gobiernos con ideología materialista, atea, anticristiana, antidemocrática y antihumana.

Por todo lo expuesto anteriormente creemos conveniente concluir este capítulo con el siguiente juicio político y sociológico sobre el comunismo.

Dejando aparte los utópicos o de esfera limitada (el doméstico, el de los conventos) y ciñéndonos al comunismo soviético, diremos que lo que hizo en un principio fue polarizar las más fuertes reacciones anticapitalistas, presentando un intento de realización del socialismo marxista. El momento decisivo para su significación histórica fue la creación de la III Internacional y de la Unión de Repúblicas Socialistas Soviéticas y la aprobación de las 21 condiciones de Moscú. La idea inicial pudo ser el establecimiento de una federación de países en que no contara la afinidad de sangre o raza (sería una organización supranacional), ni siquiera la comunidad o proximidad de territorio (sería una organización supraestatal, en el sentido usual del término Estado); la unión se basaba en la pura ideología común. Proporcionalmente, algo parecido a lo que al principio fue la comunidad del Islam. Pero no fue así. El comunismo en Rusia ha vuelto a formas de estructura iguales a las de los demás Estados; y al afirmar desde 1919 hasta hoy la supremacía de Moscú ha roto con aquella aspiración de unión puramente espiritual. El comunismo y esto es lo decisivo, ha dejado de ser una ideología para convertirse en una disciplina. Es el poder político de la URSS y no la pretendida superioridad de la ideología marxista-leninista lo que actualmente polariza y mantiene unidas las corrientes socialistas. Hasta que, como tiene que pasar en toda organización disciplinaria, surgen las rebeldías: Yugoslavia, Hungría, China, Checoslovaquia, Rumania, Polonia, Afganistan, Nicaragua.

El comunismo necesariamente camina hacia su desintegración, pues se basa en la mentira, la fuerza y la opresión y no se puede tener por largo tiempo engañados y esclavos a pueblos enteros.

CAPITULO V

SINTESIS DEL MARXISMO - COMUNISMO

I. EDUCACION MARXISMO Y EJERCITO

Marx y los comunistas creen haber superado el socialismo utópico y haber descubierto el "**socialismo científico**", pseudo científico, podríamos decir en realidad.

Por espacio de un siglo se han ufanado usurpando la bandera de la ciencia. Todavía hoy, enarbolando esta bandera de la pseudociencia, en muchas universidades del tercero o cuartos mundos, universidades en realidad socialistas pero que viven a expensas del trabajo y producción de los siempre vituperados capitalistas, el marxismo comunismo hace muchas víctimas entre ingenuos e inocentes estudiantes que ingresan a las aulas universitarias.

Esta conquista y engaño de las jóvenes mentes universitarias (también en los países capitalistas) la realizan profesores bien pagados por los gobiernos con el dinero del pueblo, (incluso en las universidades irónicamente llamadas autónomas, pero para lo que les conviene . . .). La mayoría de estos profesores que predican el comunismo en la cátedra universitaria, en su casa, familia y vida privada tienen y buscan afanosamente el estilo de vida "**cómoda y burguesa**" que ellos tanto critican a los capitalistas . . . Estos profesores consideran bueno el comunismo, pero sólo para enseñarlo desde la cátedra, no para vivirlo . . . Muchos profesores y algunos sacerdotes que, gozando el confort del occidente e incluso del tercer mundo todavía libre, ensalzan y predican tanto las bondades del comunismo deberían irse a vivir en Rusia, Cuba o Nicaragua, pero no de turistas ni de voluntarios o asesores internacionalistas protegidos y con acceso a supermecados especiales limitados a la élite dominante, sino a vivir como el pueblo oprimido y explotado por la dictadura militar del partido . . . ¡Cuánto cambiaría en sus cátedras y púlpitos!. . .

¡Cuán distinta habría sido también la predicación de esa parte del clero si en las naciones más católicas de Europa Occidental, como Italia, España y Francia, el partido comunista hubiera obtenido mayoría absoluta de votos en las elecciones. . .! Basta ver cuán diferente es la actitud del clero y jerarquía que sufre en carne propia la opresión comunista tras el telón de acero . . .

La conquista engañosa de la juventud que sufre un lavado de cerebro, especialmente en las universidades estatales (¡autónomas!) de toda América Latina, empieza con frecuencia en los últimos años de los colegios e institutos de enseñanza media estatales. Frecuentemente son los mismos profesores universitarios marxistas los que dan clases en los últimos cursos de los institutos estatales, e indoctrinan a esos estudiantes con el marxismo en asignaturas como filosofía, socioeconómicas, realidad y problemas nacionales, estudios sociales con interpretación de la historia, incluso eclesiástica, en clave marxista y con otras asignaturas que de nada le sirven al estudiante más que para lavarle el cerebro y prepararlo para recibirlo ya bien predispuesto en los primeros cursos de la universidad, especialmente en las facultades de Derecho, Economía, Comunicación Social, Psicología e Historia. En las aulas universitarias los mismos profesores completarán la manipulación de las mentes juveniles enseñándoles el marxismo comunismo, la violencia, el rencor, el odio, la lucha de clases, la envidia contra el que tiene más con la excusa de la injusta distribución. Con este clima ahuyentan el capital, atemorizan a los inversionistas tanto nacionales como extranjeros creando desempleo, hambre y miseria entre los obreros y campesinos que es el mejor caldo de cultivo para que los astutos líderes comunistas puedan dar el golpe y arrebatar el poder engañando al pueblo con las falsas promesas de justicia social y de un futuro mejor que nunca llega . . .

En esta obra de mentalización la hábil propaganda y astucia diplomática del comunismo (superior en esto al occidente libre) puede servirse de grupos bien intencionados: pacifistas, verdes o ecologistas, trabajadores y promotores sociales, dirigentes obreros y campesinos, religiosos, profesores o educadores, médicos y sacerdotes.

Son estas últimas categorías, la de médicos, educadores y sacerdotes las que, por estar más en contacto con el dolor corporal y espiritual del hombre, más fácilmente pueden caer en las redes o trampa comunista creyendo que ante tanto sufrimiento, el comunismo puede ser una buena solución. Pero la experiencia demuestra que todo gobierno comunista, sin excluir ni uno solo, hunde al pueblo en una opresión y explotación inmensamente mayor que la que padecía antes de la pseudo liberación comunista.

Y de esta manera tenemos en América Latina una tremenda paradoja: los mismos gobiernos siembran con una mano lo que tienen que segar con la otra: siembran vientos y recogen tempestades; dicho en tono indígena: ***"Educación siembra marxismo, Defensa corta cabezas"***, un ministerio enciende violencia y el otro tiene que apagarla . . .

¿Cómo es esto? Pues si señores, como lo oyen.

El comunismo es presentado, apoyado, difundido y defendido como palabra de Dios en institutos de enseñanza media y en universidades estatales (y en algunas otras . . .) por profesores bien pagados con el dinero que los gobiernos le quitan al pueblo con tantos impuestos. Los ministerios de Educación y universidades estatales fomentan el comunismo que necesariamente lleva dentro de sí el germen de la destrucción, desempleo, hambre, rencor, odio, violencia y lucha de clases y por tanto secuestros, asesinatos, masacres y revoluciones.

Ahora bien, los resultados negativos de la siembra del comunismo por el ministerio de educación y universidades estatales con su fruto de violencia y lucha de clases, necesariamente provocará la reacción de las fuerzas de seguridad y del orden del ministerio de la defensa, de los gobiernos aún más democráticos; habrá enfrentamientos armados, combates, guerra declarada o encubierta, o guerra de guerrillas y así más destrucción, odio y muerte. Si el marxismo, con sus principios de violencia y de lucha de clases, provoca guerra o guerrilla, necesariamente deberá atenerse a las consecuencias de toda guerra y sufrir la reacción a la agresión que él mismo ha provocado. Y así la violencia se convierte en una espiral, en una cadena sin fin, porque la violencia provoca más violencia.

De esta manera el mismo gobierno con la educación que él financia siembra la semilla comunista de la violencia que después tiene que reprimir segando vidas humanas, no de los líderes políticos ni intelectuales culpables, sino lastimosamente del pueblo, campesinos, obreros y soldaditos que son los qué más sufren las consecuencias negativas tanto de la destrucción y violencia marxista como de la represión oficial, de la guerrilla y de la guerra.

Un baluarte contra la penetración marxista han sido hasta hace poco las convicciones religiosas católicas de los pueblos latinoamericanos.

Pero lastimosamente no ofrece la misma resistencia de fondo al comunismo el tipo de gobierno que tenemos en toda América Latina, sin excluir ni una sola nación. Todo lo contrario, el sistema político latinoamericano es el más vulnerable a las falsas promesas redentoras y mesiánicas del marxismo-comunismo. Es el tipo de gobierno que más impide el desarrollo económico y cultural de los pueblos y por tanto el que más propicia el ambiente favorable a los brotes del comunismo.

¿Cómo es esto posible con gobiernos tan centralistas y autoritarios, ya sean militares o civiles, dictatoriales o pseudodemocráticos? Pues precisamente por eso y por una sencilla razón.

Por su herencia española y de otros países latinos de Europa, los gobiernos latinoamericanos llevan un lastre que no favorece el progreso y bienestar: son centralistas, autoritarios, intervencionistas, paternalistas, proteccionistas, partidarios del control estatal en todo: en la enseñanza, en la religión, en la economía, en la política etc., etc.,etc. En esto somos muy diferentes e inferiores a los países anglosajones que favorecen la libertad individual, la iniciativa e inventiva personal o privada y la responsabilidad individual o personal en todo, religión, política, economía, educación, etc. etc., O sea, un espíritu y filosofía de vida que favorece el desarrollo, el trabajo, el bienestar sin tener que limosnear...

Los resultados negativos de la siembra del comunismo con su fruto de violencia necesariamente provocarán la violencia represiva de los gobiernos, aún los aparentemente democráticos...

Estos gobiernos podrían ahorrarse la violencia, el castigo, la represión si previnieran para

que una de sus dependencias, la Educación Media y universitaria (siempre financiada por los mismos gobiernos), no sembrara con el comunismo los gérmenes de la misma violencia. Es mejor prevenir que reprimir.

Esta es generalmente la manera como se extiende en América Latina el comunismo que tanta miseria está causando en el pueblo, especialmente entre los obreros y campesinos.

Pero, ¿Por qué los pseudo intelectuales, profesores de enseñanza media y universidades lo apoyan y difunden tanto? En arte porque en sus falsas promesas –**que absolutamente nunca se han cumplido**– se presenta como un mensaje de redención de tanta pobreza. También, como ya se dijo, por la unidad de conjunto y simplicidad de fórmula con que se presenta esta falsa visión del mundo. Aunque es falso en sus presupuestos, la unidad del sistema no deja de ser atrayente: pretende dar una explicación completa y "**científica**" de toda la realidad y vida del hombre, de la realidad material, economía, espiritual, política, social y destino final de la humanidad.

Ya se ha expuesto ámpliamente este sistema. Aquí damos sólo un resumen o visión de síntesis.

II. EL MATERIALISMO DIALECTICO

Los comunistas entienden por "**materialismo**" toda una teoría de conocimiento que abarca una ontología, una metafísica, una cosmología y una psicología. Se pueden sintetizar en la siguiente forma las tesis principales del materialismo así entendido:

1. **Realismo:** existen cosas objetivas independientes del conocimiento humano y captadas, reproducidas y fotografiadas en nuestra conciencias.

2. **Racionalismo:** en la realidad todo puede ser sujeto de conocimiento pleno; no hay nada impenetrable, se puede conocer la ventaja completa.

3. **Ontología:** todo lo existente es material por naturaleza; las múltiples manifestaciones que ocurren en el mundo representan formas diversas de la materia en movimiento.

4. **Metafísica:** el mundo material es la única realidad; es infinito en el tiempo y en el espacio; Dios no existe.

5. **Psicología:** el espíritu, la conciencia, son secundarios en relación a la materia, son mero producto, función, manifestación subsidiaria de la misma.

La persona que rechace cualquiera de estas numerosas proposiciones será llamada "**idealista**".

Sabemos que, en la terminología filosófica no comunista, el término "**idealismo**" se emplea en oposición al realismo. No es así en el marxismo.

Así entendido, el materialismo comunista no hace más que reeditar el materialismo occidental de los siglos XVIII y XIX, ya bastante superado en sus países de origen. Se le proclama o sin verdadera fundamentación científica, o por una simple referencia a los supuestos logros de otras ramas del saber.

En cuanto a la "**dialéctica**", definida por Engels como ***"ciencia de las leyes generales que rigen la evolución de la naturaleza de la sociedad y del pensamiento humano"***, (L. **Feuerbach y el ocaso de la filosofía clásica alemana**, Berlín 1952, p. 29 ss), podemos considerarla como la metafísica fundamental del comunismo en lo referente a la interdependencia y el desarrollo de todas las cosas.

Su origen está en el sistema filosófico de Hegel. Se puede sintetizar en cinco "**leyes**" presupuestas:

1. **Ley de interdependencia:** todas las cosas y fenómenos están en una íntima interdependencia.

2. **Ley optimista de evolución:** todo está concebido en un desarrollo que conduce siempre a la mejora.

3. **Ley de necesidad:** todo lo que existe y se realiza es y se hace necesario.

4. **Ley de los saltos:** el desarrollo no se efectua constantemente, sino a través de saltos repentinos que permiten adquirir nuevas cualidades, como lo indica el propio Stalin.

"En oposición a la metafísica, la dialéctica no considera el proceso de crecimiento como un proceso simple, en donde las transformaciones cuantitativas no producen cambios cualitativos, sino como un desarrollo donde se pasa de insignificantes y ocultas transformaciones cuantitativas a cambios fundamentales cualitativos, cambios que no se producen paulatinamente, sino en forma rápida, repentina, como saltos de transición de una situación a otra" (DHM, p. 144).

5a. **Ley de contradicción**: la fuerza motriz del desarrollo se produce por las "contradicciones" y por la "lucha" dentro de la esencia misma de las cosas, entre las "tesis" y "antítesis" que superándose forman la "síntesis".

Los comunistas emplean el término "dialéctico" en varios sentidos. Se puede usarlo para designar.

Un procedimiento orientado hacia el ambiente exterior y las interdependencias.

Una manera de analizar el futuro de las cosas.

Una comprensión de las leyes de evolución.

Una adaptación a la multiplicidad de las cosas que obedecen a la ley de los saltos, es decir, "elasticidad", "aplicación de nuevos métodos según las circunstancias".

Un procedimiento de lucha o de discusión.

III. EL MATERIALISMO HISTORICO

Así como los comunistas creen que la vida espiritual del hombre es producto de su organismo material, considera que son las "condiciones materiales" las que determinan la vida espiritual y la conciencia de una sociedad.

En su célebre Crítica de economía política (En la selección de escritos de Marx y Engel, Berlín 1953, 2 vols. p. 337 ss) Marx decía:

"En la producción social de su vida los hombres se integran a un sistema determinado, necesario e independiente de su voluntad, que es el sistema de producción que corresponde a determinada etapa de desarrollo de sus fuerzas materiales de producción".

El conjunto de este sistema de producción constituye la estructura económica de la sociedad; la infraestructura (base) real sobre la que se eleva una superestructura política y jurídica, y a la que corresponden determinadas formas de conciencia social..

"Las formas de producción de la vida material condicionan la totalidad del proceso vital en lo social, político y espiritual. No es la conciencia del hombre la que determina a su "ser" sino, al revés, su "ser" social es el que determina a su conciencia."

Y Marx agregaba que la superestructura eran *las "formas jurídicas, políticas, religiosas, artísticas, o filosóficas; en una palabra, ideológicas".* (Ibidem, p. 338).

De ahí se puede deducir un esquema de la estructura social según los marxistas (véase el cuadro 1, en la página 895).

Pero no se trata de una estructura estática. Sigamos la lectura de Marx con un texto citado también por Lenin y Stalin:

"En cierto momento de su evolución, las fuerzas materiales de producción social incurren en contradicción con el sistema de producción existente, o bien –lo que es únicamente su expresión jurídica–, *con un sistema de propiedad dentro del cual se han movido hasta entonces* (Idem).

La contradicción originará un período de revolución social, porque a cada categoría de fuerza de producción corresponde una clase social.

Según Lenin, por clases se entiende *"grandes grupos humanos que se diferencian entre sí por el lugar que ocupan en un sistema histórico determinado de productividad social, por su relación (generalmente*

Según Lenin, por clases se entiende *"grandes grupos humanos que se diferencian entre sí por el lugar que ocupan en un sistema histórico determinado de productividad social, por su relación* (generalmente formulada en leyes) *con los bienes de producción, por su función en la organización social del trabajo y finalmente por la forma de acceso y de participación en la riqueza social disponible".*

"Las clases son grupos humanos, uno de los cuales se puede apropiar del trabajo del otro como

consecuencia del distinto lugar que ocupan en un sistema determinado de economía social " (La gran iniciativa, Obras seleccionadas, 12 vols. Viena—Berlín Moscú 1932 ss. 11, p. 570).

Después de los últimos toques dados a esta doctrina por Stalin (Sobre el materialismo dialéctico e histórico, en Geschichte der Kommunistische Partei der Sowjetunions, Berlín 1947, pp. 167-171), se pueden presentar en un cuadro sintético las etapas sucesivas en el desarrollo socioeconómico de la historia de la humanidad (véase el cuadro 2, en la página siguiente).

Como cualquier otra evolución, ésta obedece a la tercer ley de la dialéctica (ver supra): la necesidad. Los comunistas saben que el socialismo es inevitable y que se realizará de todos modos.

La doctrina y la práctica aparecen así vinculadas por la misma ley dialéctica de la necesidad.

La práctica está dada por la infraestructura y evolución con ella. Pero la doctrina, parte de la superestructura, es, en consecuencia, producto de la misma práctica. De allí se desprende la conclusión de que la doctrina no tiene otro objeto que el de servir como instrumento de lucha de clases.

Producto de la práctica, la doctrina a su vez, ejercerá sobre ella una influencia.

Ya en el año 1894 escribía Engels, en una carta a Stakenburg:

"***La evolución de los diversos elementos de la superestructura se basa en la evolución económica. Sin embargo, estos elementos ejercen una influencia recíproca entre sí y también sobre la misma infraestructura económica... Hay aquí una influencia recíproca basada en la necesidad económica.***"

Y el Breve diccionario filosófico, publicado en Moscú en 1954 (página 4), seguido por Mao Tse-Tung, dice:

"***La doctrina crece sobre la base de la práctica y aparece como resultado de las experiencias prácticas de las masas. De ahí que sin práctica no puede haber ninguna doctrina científica. La práctica plantea problema a la doctrina. Le corresponde a la doctrina solucionarlos.***" (Selección de escritos, Berlín 1956, p. 596).

Más adelante agrega:

"***Sin embargo, una doctrina elaborada a base de actividad práctica tiene un gran poder, que influye en la práctica misma***".

La ideología, parte de la superestructura de segundo grado, se define en el mismo Diccionario como "***un sistema de determinadas opiniones, ideas, conceptos y representaciones que sigue una clase o un partido***" (1954, p. 186a.).

Cada ideología:

1o. Refleja el ser de la sociedad, que es, en última instancia, la vida económica y los intereses sociales.

2o. Pertenece siempre a una sola clase.

3o No tiene otro sentido que el de servir como instrumento y arma en la lucha de esta clase.

4o. Está siempre en evolución: una nueva ideología aparece ya dentro del marco del sistema anterior y, al revés, una vez cambiado el sistema, continuará la supervivencia de los restos de la ideología superada.

De ahí una importante consigna táctica: primero, hay que atacar a la base económica, no a la ideología. Pero una vez destruida la infraestructura, es necesario combatir directamente los "**restos**" ideológicos del pasado.

Por esto el partido considera como de su directa dependencia el campo de la ideología, que comprende la teoría política y jurídica, filosofía, moral, arte y religión. Las ciencias sociales y, en grado más limitado pero bien marcado, las ciencias naturales figuran también en este campo.

En cuanto a la filosofía, mencionaremos de paso la famosa polémica acerca de la inclusión de la lógica formal en la lista de las "ciencias clasistas".

La actitud hacia las ciencias naturales parece evolucionar. Quizá por los avances prodigiosos logrados en ellas por científicos de los dos lados del famoso "**telón de acero**".

CUADRO 1

ESTRUCTURA SOCIAL SEGUN EL MARXISMO LENINISMO

(1) Fuerzas de productividad (en el primer lugar, instrumentos de trabajo).

(2) Sistemas de producción: la infraestructura.

(3) Superestructura No. 1: sistema jurídico y político.

(4) Superestructura No. 2: formas ideológicas, doctrinas filosóficas, etc.

El (1) determina al (2), que es producto del (1).

El (2) determina al (3), que es producto del (2).

El (3) determina al (4), que es producto del (3).

CUADRO 2

EVOLUCION SOCIAL SEGUN EL MARXISMO LENINISMO
(en la forma definida por Stalin)

Etapa	Fuerzas de productividad	Sistema de producción	Clases principales
Sociedad primitiva	Herramientas de piedra, arco, flecha, caza, pesca.	Propiedad social de los medios de producción.	Sin clases.
Régimen de esclavitud	Herramientas de metal, ganadería, agricultura, artesanado.	Propiedad privada de los medios de producción y de seres humanos.	Esclavos y sus dueños.
Feudalismo	Uso perfeccionado del hierro. Arado de hierro, telar; desarrollo progresivo de la agricultura y del artesanado.	Propiedad privada de los medios de producción y —limitada— de los seres humanos.	Señores feudales y siervos.
Capitalismo	Grandes fábricas con maquinarias.	Propiedad privada de los medios de producción solamente.	Capitalistas y proletarios.
Socialismo	"Desarrollo colosal" de la industria fabril.	Propiedad social de los medios de producción.	Sin clases.

En su importante obra Infra y superestructura en la sociedad soviética, publicada en Moscú en 1954, G. E. Glezerman, dice al respecto:

"Las ciencias sociales están directamente relacionadas con intereses de clase, mientras que las ciencias naturales se apartan mucho más de ellos... Sin embargo, sería inexacto deducir de esto una división de las ciencias en dos grupos... De hecho, la lucha ideológica aparece no sólo en las ciencias sociales, sino también en las naturales... En el campo de la matemática, de la astronomía y de otras ciencias naturales hay lucha ideológica... Claro está, esta lucha se manifiesta en este campo ante todo en el aspecto ontológico de la ciencia... No existe ni una sola ciencia que no se integre, dentro de una sociedad clasista, en una u otra concepción del mundo. Sin embargo, la ciencia no se limita a esto, contiene también un rico material de hechos, ofrece un conocimiento más o menos auténtico de las leyes del mundo objetivo. Tomamos de la ciencia burguesa todo lo que vale... toda la riqueza del saber. Pero rechazamos los conceptos reaccionarios, mentirosos, idealistas que la burguesía introduce en la ciencia", (p. 110 - 113).

El mismo criterio se aplica a la moral, desde que Lenin escribió que *"bueno y moral es lo que sirve para la destrucción de la antigua sociedad explotadora"*, hasta que lo repitió en 1956. A. F. Shiskin en la oficial "Revista de filosofía" de Moscú: *"La lucha por el comunismo de su contenido a todos los principios y categorías importantes de la moral comunista"* (artículo titulado Algunos elementos de la teoría de la moral comunista, 1956, 4, p. 9).

Hay que recalcar que los varios campos ideológicos no constituyen para el comunismo valores en sí. Son meros medios para alcanzar el fin político del partido. El comunismo no ofrece, pues, una teoría de valores, sino una teoría de técnicas. Reconoce, sin embargo, la existencia de un valor absoluto: la última meta del partido. Lo demás está relacionado, subordinado a ella. Ella sola constituye un "Deber" (Sollen) absoluto, incondicionado.

Aunque los textos comunistas no lo fundamentan expresamente, esta tesis se desprende lógicamente de la ley dialéctica de "interdependencia". Si el concepto del "Todo" es plenamente verdadero, cualquier otro no puede ser considerado más que como un "momento" dentro y en función de esto "Todo". De ahí que no puede haber otros valores finales e incondicionados.

Ya hemos mencionado al comienzo el carácter monista y hasta cierto punto teocéntrico de esta doctrina. El "todo", el absoluto, es una especie de Dios. La actitud práctica de los comunistas hacia su partido confirma esta impresión de religiosidad: exige un sacrificio total, una sumisión completa. El Dios en devenir —lo "Todo"— tiene a la humanidad como su "punta consciente", ésta a su vez tiene como "punta consciente" al proletariado, que logra su plena consciencia en el partido, que la deposita a su vez en sus órganos de dirección. El partido es pues como una encarnación de Dios.

Cuando se habla del comunismo como de un humanismo, es necesario recordar que, para esta doctrina, Dios significa humanidad (más exacto sería decir: la "punta consciente" de ésta, el partido). El hombre individual se ve necesariamente reducido en este concepto a la condición de mero instrumento de lo infinito (El cero y el infinito).

Los más calificados filósofos contemporáneos no aceptan la filosofía comunista. Su rechazo se debe principalmente a las siguientes razones:

1o. La filosofía del comunismo es una teoría que carece de prueba y que se apoya en la autoridad.

2o. La misma manera de formular las afirmaciones comunistas es sumamente primitiva.

3o. Además, la filosofía comunista padece no sólo de fallas superficiales, debidas a su formulación, sino también de contradicciones esenciales que no pueden eliminarse por medio de un análisis, pues afectan su estructura fundamental.

4o. El materialismo dialéctico ignora casi todos los problemas del pensamiento filosófico moderno y se mueve exclusivamente en un nivel del año 1850 más o menos. Se trata de una filosofía retrógrada de hace un siglo; que pretende, por el empleo de la coerción, eternizar un momento ya superado.

Esto no quiere decir que todo sea falso en el comunismo. Basta mencionar su realismo, su racionalismo. Aun en sus conceptos equivocados o exagerados, como el materialismo o la dialéctica, puede encontrarse más de un elemento de verdad. Es

el modo que tienen los comunistas de elaborar estos elementos, y sobre todo de combinarlos dentro de su sistema general, lo que echa a perder su valor y su auténtico sentido.

Desde el año 1950, y más aún desde la muerte de Stalin, aparecen síntomas de una reacción contra este estado de cosas. Pero hay que decirlo bien claramente: si algún día esta reacción logra conquistar un verdadero derecho de ciudadanía en los centros directivos del pensamiento comunista, el materialismo dialéctico no se habrá reformado ni salvado, sino que habrá. . . desaparecido, y con él desaparecido el nudo vital del comunismo marxista leninista.

IV. PRINCIPIOS DE LA TEORIA ECONOMICA

Quizá uno de los aspectos más conocidos del marxismo es su doctrina económica.

Sus teorías principales son:

1. La evolución de la economía por etapas.

2. Teorías del valor-trabajo y, sobre todo, de la plusvalía, por medio de la cual Marx buscó dar una explicación a la necesidad ineludible, dentro del sistema capitalista, de que los trabajadores sean víctimas de una explotación económica.

3. Teoría del capitalismo, que comprende los siguientes elementos:

   a) Concentración y centralización de capitales.

   b) Tasa de utilidad decreciente.

   c) Proceso acumulativo del capital.

   d) Teoría de las crisis.

En el fondo, la Economía de Marx le servía para puntalar su doctrina de revolución, consecuencia del concepto de lucha de clases, de la enajenación de una masa de proletarios cada vez mayor y que llevará a la "negación de la negación", expresión que encontramos al final del siguiente texto, de El Capital:

"Con el número cada vez más decreciente de grandes capitalistas que usurpan y monopolizan todas las ventajas del proceso de transformación, aumenta la masa de miseria, de opresión, de servidumbre, de degeneración, de explotación, pero también la rebelión de la clase trabajadora, siempre más numerosa y mejor entrenada por el mismo mecanismo del proceso de producción. El monopolio de capitales encadena el propio sistema de producción que floreció con él y bajo su protección. La centralización de los medios de producción y la socialización del trabajo alcanzan un grado en que se vuelve insoportable su cáscara capitalista. Esta explota (se rompe). Los expropiadores serán expropiados. . . Es la negación de la negación". (El Capital, I. p. 728ss).

La revolución será. por vez primera en la historia, obra de la mayoría, como lo proclama el Manifiesto comunista diciendo:

"Todos los movimientos anteriores han sido minoritarios o al servicio de minorías. El movimiento proletario es un movimiento autónomo de una enorme mayoría al servicio de la enorme mayoría".

Los cambios efectuados por Lenin en la teoría marxistas subrayan unilateralmente algunos de sus aspectos, los simplifican y hasta deforman.

Entre los cambios principales tenemos:

a) Teoría del primado de la política.

b) Identificación de la producción natural (agrícola y artesanal) con la capitalista.

c) Opinión de que la nacionalización (estatalización) puede solucionar todos los problemas fundamentales de la economía.

d) Acentuación del carácter absoluto y dogmático de las "leyes" marxistas de la evolución del capitalismo.

e) Teoría del imperialismo.

Como observaciones críticas, se puede decir lo siguiente:

Es muy notable que una escuela de pensamiento que fundamenta en la realidad económica todo el edificio de la estructura social, no haya producido, ni desde el punto de vista cualitativo ni siquiera cuantitativo, un mayor florecimiento de obras de investigación de este campo.

En lugar de una doctrina económica seriamente elaborada,se nos ofrece:

1. Una versión más o menos adaptada del marxismo.

2. Algunos elementos de una doctrina normativa que indica cuál debe ser la economía.

3. Una ciencia bastante compleja de administración de empresas, es decir, de pura técnica administrativa.

Por lo demás, los principios marxistas no tienen mayor influencia real en la dirección práctica de la economía soviética, y sirven, sobre todo, como material de propaganda. Cosa más comprensible, cuando se sabe que se trata de principios insostenibles en el estado actual del pensamiento económico.

V. *ESCATOLOGIA O SOCIALISMO FINAL*

La visión de la sociedad futura constituye el punto culminante del pensamiento filosófico y económico del comunismo.

Una vez destruida la infraestructura actual que lo corrompe todo, se podrá establecer, casi automáticamente, esta especie de paraíso terrestre, con la liberación total del hombre, tanto frente a las fuerzas de la naturaleza y del sistema económico, como frente a las explotaciones por parte de la clase dominante o del poder estatal. Así describe Engels el primer aspecto de esta liberación:

"Con la toma de posesión de los medios de producción por la sociedad, se elimina la producción mercantil, y con esto el dominio del producto sobre el productor. A la anarquía de la producción social sucede una consciente y planificada organización. Cesa la lucha por la existencia individual. Apenas entonces se aparta el hombre, en cierto sentido, del mundo animal, pasa de condiciones animales de existencia a realmente humanas. El acondicionamiento exterior del ambiente vital del hombre, que anteriormente lo dominaba, pasa desde ahora bajo el dominio y control del hombre, quien por primera vez se convierte en el dueño consciente y auténtico de la naturaleza porque se ha convertido en el dueño de su propia socialización. Las leyes de su propio actuar social, que hasta la fecha se le oponían como si fueran leyes de la misma naturaleza extraña y dominadora, serán entonces aplicadas por el hombre con pleno conocimiento de causa y, de esta manera, dominadas. La misma socialización del hombre, que se le oponían antes como impuestas por la naturaleza y por la historia, se vuelve ahora su propio y libre acto. Las fuerzas objetivas y extrañas que dominaban la historia hasta entonces caen bajo el control del propio hombre. Apenas desde entonces las causas sociales puestas en movimiento por él podrán producir mejor, y cada vez en grado mayor, los efectos por él deseados. Se trata de un salto que da la humanidad del reino de la necesidad al reino de la libertad". (MEGA, Berlín-Moscú 1927, ss, SA, p. 294 ss.).

El mismo Engels describe así otra liberación, la del sistema de clases:

"Revolución proletaria, solución de las oposiciones. El proletariado se apodera de la fuerza pública y transforma. . . los medios de producción en propiedad pública. El desarrollo de la producción hace anacrónica la existencia de las distintas clases sociales. En la medida en que desaparece la anarquía de la producción social, se adormece también la autoridad política del Estado. Los hombre, finalmente dueños de su manera de asociarse, logran ser al mismo tiempo dueños de la naturaleza, dueños de sí mismos: Libres". (Evolución del socialismo de la utopía hacia la ciencia III, MEAS, II p. 143 ss.).

Lenin comenta este texto al escribir:

"Nos proponemos como meta final la supresión del Estado, es decir, de cualquier autoridad organizada y sistemática, de cualquier empleo de la fuerza contra el hombre en general. Nosotros no esperamos ver la aurora de un orden social que supere el principio de la subordinación de la minoría a la mayoría. Pero en nuestra lucha por el socialismo estamos convencidos de que este orden se originará dentro del comunismo, y de que en relación a esta desaparecerá cualquier necesidad de subordinación de un hombre a otro, de una parte de la población a otra, ya que los hombres se acostumbrarán a respetar sin opresión y sin sumisión las reglas elementales de la convivencia social". (Estado y revolución IV, KAW, p. 220/SW 21, 537).

Mientras tanto, sin embargo, los comunistas se dedican a robustecer los medios de coerción, el Estado y el partido, cuya política tratará de hacer pasar de la realidad social los conceptos ideológicos de sus teorías.

CAPITULO VI

COMUNISMO Y RELIGION

Este capítulo ha sido tomado de los siguientes autores:

- D'Arcy Martín, **Comunismo y cristianismo**, Barcelona, Herder 1978, pp. 59-86.
- Ruszkowski Andrés, **El Comunismo**, Barcelona, Herder 1965 pp. 167-187.
- Enciclopedia Cattolica Vaticana IV, 143-158 (**Voz comunismo**).
- Vásquez de Prada, **Marx y Marxismo**, en Gran Enciclopedia Rialp (GER) 15, 209-217.
- Autores Varios, **Voz Comunismo**, en GER, 6, 147-158.
- Niemeyer, G., **Communism International**, en New Catholic Encyclopedia 4, 46-56.
- Autores Varios, **Materialismo**, en GER 15, 276-286.
- Autores Varios. **Materialismo Dialettico e Storico**, en Enciclopedia Cattolica Vaticana VIII, 366-388

"El problema religioso constituye la división fundamental entre el occidente y el oriente; mientras no se le encuentre solución, no habrá paz, como lo dice la Sagrada Escritura".

Son palabras extraídas de la carta escrita el 22 de agosto de 1959, en Moscú, por el ex alcalde de Florencia, Giorgio La Pira, a raíz de la publicación, el día anterior, de un artículo antirreligioso por el "**Pravda**", órgano del partido comunista. (**Informations Catholiques Internationales**, París 1959, No. 107, pp. 15-24: La Pira en URSS).

Parece, sin embargo, que no sólo entre los dos bloques existe la división, sino que el oriente mismo está profundamente dividido en esta materia, considerada por los más grandes sabios y pensadores de la humanidad *"un problema serio, el problema más serio de la existencia humana"*, como recordó La Pira a sus huéspedes soviéticos.

Por un lado, "**Pravda**" volvió a repetir, en el citado artículo, que *"los esfuerzos de todas las instituciones ideológicas deben orientarse hacia la destrucción definitiva de las supersticiones religiosas"*. Por otro lado, el pueblo ruso —**sin hablar de los pueblos últimamente conquistados**— parece conservar todo su afecto a la fe de sus antepasados. El artículo del Pravda lo reconoce implícitamente al preguntarse:

"¿Por qué las superticiones religiosas sobreviven tanto tiempo en la conciencia de una parte de los hombres soviéticos?".

Según los comunistas, la religión es la "**representación fantástica de las fuerzas de la naturaleza y de la sociedad surgida en las mentes humanas**"; es el "**opio del pueblo**" y por tanto hay que combatirla con todos los medios al alcance: violentos, pseudopacíficos y pseudolegales.

El combatir y aniquilar la religión es la finalidad última que persigue la política soviética frente a la Iglesia. Los fines de esta política son: servirse de la Iglesia y limitar la influencia que ella ejerce. Las tácticas principales: aniquilación cuando no hay posibilidad de absorberla; presión cuando existe tal posibilidad, pero hay resistencia; apoyo cuando acepta ser absorbida.

I. ¿EL DIOS QUE FRACASO?

(Artículo tomado de Martín D'arcy, **Comunismo y Cristianismo**).

La exposición del comunismo hecha en los

capítulos anteriores no explica suficientemente por qué ha arrastrado a tantos a sus filas y hecho de sus dirigentes y del partido tan apasionados miembros. El título de un libro escrito por unos cuantos distinguidos escritores que un tiempo simpatizaron con el comunismo. **El Dios que fracasó**, explica por qué ejerce tal atracción sobre sus secuaces. Los que invocan el nombre de Dios son personas con religión. El comunismo es acerbo enemigo de la religión, pero contiene algunos de los elementos que pertenecen a la religión y que mueven a fervor y a fanatismo. Koestler, en El escrito invisible, cita estas palabras de un joven funcionario Soviético: ***"Somos creyentes. No como vosotros lo sois. Nosotros no creemos ni en Dios ni en los hombres. Fabricamos dioses y transformamos hombres. Creemos en el Orden. Crearemos un mundo a nuestra imagen, sin debilidades, un universo en que el hombre, despojado de los viejos harapos del cristianismo, logrará su grandeza cósmica, en la suprema culminación de la especie. No luchamos por un régimen, por el poder, por las riquezas. Somos instrumentos del Destino."***

Lo que es más de notar acerca de esta profesión de fe es su optimismo y su juvenil optimismo. Tales palabras no estarían en carácter si se pretendiera atribuirlas a Lenin en sus últimos tiempos o a Stalin. Representan la apasionada reacción contra la supuesta superchería de los credos que, según piensa el funcionario citado por Koestler, sobreviven su propio tiempo y no son más que harapos. ***"Los dioses, como grandes bueyes negros, pisotean el mundo, y sus pisotones me destrozan."*** No importa lo que el orador diga en el púlpito o en la tribuna: el mundo se está haciendo cada vez más intolerable e inhumano. En vida de Marx el enemigo era el idealismo cuyo arcángel fue Hegel, y por idealismo entendían los comunistas todo falso optimismo, el vaporoso sentimentalismo, la sustitución de la realidad por ideales religiosos y teoréticos. Ahora el optimismo se ha transformado en una actitud desesperada y en nuestra sociedad moderna las viejas creencias, cuando algo queda de ellas, con demasiada frecuencia se presentan deformadas o gangrenosas. El mundo se encierra ante el hombre y el comunismo se ofrece a éste como el único medio de luchar con él y dominarlo. Los críticos del marxismo dicen que éste constituye una burda simplificación de la vida; pero esta crítica no resulta acertada en una época en que muchos hombres dudan y vacilan en cuanto a sus razones y anhelan simplificaciones. Quienes se sienten vacilar sucumben de buen grado ante una personalidad que sepa imponerse o un credo imponente y rotundo. Un credo que reúna tales condiciones ofrece las ventajas de un mapa y una brújula en tierra exótica y desierta. Lo llamo credo porque sin duda llevó a muchos a su grey no en cuanto predicción o programa científico, sino como cruzada que lleva la salvación a los oprimidos y ofrece determinada solución a los problemas sociales. La combinación de ciencia y profecía es una de las características salientes del marxismo. Tendremos que preguntarnos más adelante si esa combinación es posible, pero es indiscutible que no sólo Marx, sino Lenin y Stalin hablaron y obraron también como inspirados; y el sepulcro de Lenin en la plaza Roja junto al Kremlin, en Moscú, lo testifica.

El hecho de que Marx y Engels arguyan que la religión tuvo antes una finalidad y que el comunismo ahora vino a sustituir aquélla proporciona una garantía para sostener que algo de la fuerza moral contenida en la religión debe darse en el comunismo. Pero mientras el comunismo constituye una síntesis dialéctica de las ideas políticas y sociales que lo precedieron (y Marx era capaz de reconocer las virtudes de una anterior sociedad burguesa) ningún verdadero comunista afirma lo mismo de la religión. Se le debe declarar una guerra sin cuartel, pues ella es el primer enemigo que hay que destruir. Marx, en su análisis de la Filosofía del Derecho de Hegel, llama a la religión **"opio del pueblo"** y explica lo que quiere decir. El pueblo en tiempos pasados vivía en un mundo de opresión e infelicidad, y, por consiguiente, creó para sí un ilusorio mundo de felicidad en el que pudiera refugiarse. La religión, al proporcionarle algunas migajas de consuelo, hacía un bien, pero ahora, desde el momento en que el pueblo puede alcanzar una felicidad real, esa ilusión no es sólo una distracción, sino un narcótico fatal. Con cuánto desprecio Lenin consideraba la religión lo atestiguan estas palabras: ***"La impotencia de las clases explotadas en su lucha con los explotadores engendró la fe en una vida mejor después de ésta, tan inevitablemente como la impotencia del salvaje en su lucha con la naturaleza engendra la fe en dioses, demonios y prodigios."***

Una conversación con Sócrates, incluso con Marco Aurelio, hubiese bastado para que Lenin se diese cuenta de su error al punto y las insustanciales generalizaciones de Marx acerca de la religión quedaran desvanecidas. Marx era un judío bautizado, pero el ambiente en que se había educado no era favorable a la religión. El cristianismo pasaba entonces en período de crisis y las ideas de la **Ilustración** estaban muy extendidas. El ra-

cionalismo imperante había guillotinado a la religión lo mismo que los franceses a la monarquía, y las ideas de Voltaire y de Fichte penetraban el ambiente. El joven Hegel había adaptado el lenguaje cristiano de pecado y expiación a su dialéctica y los términos que empleó, apartamiento y reconciliación, reaparecen en Marx. Este, al parecer, conoció muy pocas cosas, de primera mano, de la teología cristiana. En cambio, resulta verosímil suponer que las no muertas esperanzas del judaísmo en la venida de un Mesías y en el reino de Israel influyeron consciente o inconscientemente en su espíritu. Cristopher Dawson y otros escritores han llamado la atención sobre el curioso paralelismo entre la visión de Marx y la del pueblo judío en el Antiguo Testamento. En ambas, las opresiones y luchas temporales deberían ir seguidas de un período de justicia, de un reino de abundancia y de paz. En Marx, judío de raza y cristiano de pura fórmula, sobrevivían todos los reprimidos impulsos del ghetto y el odio hacia la condescendente superioridad de gentil. Su ruptura con la comunidad y religión judía y su admisión en la sociedad burguesa le negaron la visión mesiánica, pero no podían librarle de detestar la actitud burguesa corriente. El idealismo de la época hacia el que habían derivado sus anhelos apocalípticos en potencia se le aparecía como bien poco más que el vacuo sentimentalismo burgués. Toda su atención, por consiguiente, se volvió hacia la vida que había en torno suyo, hacia la cruel condición de los pobres y la aflicción de los obreros, y señaló su origen en la codicia de la sociedad capitalista. Rasgó la capa del idealismo y desenmascaró los alegatos de los liberales e idealistas, que pretendían ser hijos de la Ilustración. En esta perspectiva el burgués, como sugiere Cristopher Dawson, sustituyó al gentil, y el económicamente pobre, el proletariado, ocupó el lugar del pobre de espíritu de la Biblia. El resultado fue paradójico o, cuanto menos, una combinación de contrarios. Dentro de la fría lógica del determinismo material y del necesario antagonismo de clases, estallaba la vieja pasión moral y espiritual que transforma la doctrina de Marx en una cruzada revolucionaria llamada de una vez para siempre —**fuera lo que fuere la dialéctica**— a terminar con la larga opresión de los pobres de Dios y las épocas de injusticia, y con el reinado de una sociedad en que prevalecía la codicia y la lucha de clases. Así merced al principio de la lucha de clases, terminaría con la lucha de clases; por medio del determinismo, traería la libertad; y, gracias al materialismo, crearía el reinado del espíritu que se había prometido a Israel.

Piénsese lo que quiera de esta interpretación del elemento mesiánico en Marx, el parecido de su visión con la del Antiguo Testamento resulta sorprendente y hace relativamente fácil la tarea de comparar el sistema con el de una religión como el cristianismo. Tan fácil, verdaderamente, se presenta la comparación, que muchos han sido seducidos a hacer una transacción entre los dos o a aceptar el comunismo como una forma de religión superior a la cristiana. D.F. Buxton, en **El reto del bolchevismo**, afirma que los comunistas ilustraron con su ejemplo el cristianismo que la burguesa sociedad cristiana predicaba pero no practicaba. R. Crossman, a su vez, nos dice que el intelectual que se hace comunista siente ***"los picotazos de su conciencia cristiana mucho más agudamente que muchos de sus irreflexivos vecinos que van a la iglesia"***. Silone, por traer un ejemplo más, nos dice que donde él nació y se crió ***"las cenizas del escepticismo nunca habían ahogado, en los corazones de los que más sufrían, la antigua esperanza del reinado de Dios en la tierra, la vieja espera de que la caridad sustituyese a la ley. . ."*** y su razón para hacerse comunista fue que como correligionario pensaba ayudaría a la realización de esas esperanzas. Estos y otros buscaron en lugar del cristianismo lo que consideraron era una fé más viva.

Otros continuaron siendo cristianos en la intención, pero sintieron que había mucho que aprender del marxismo y deseaban, por consiguiente, alguna clase de alianza con él. En cuanto al cristianismo se reafirma y refuerza a sí mismo con lo mejor de cada cultura sin detrimento de su credo, todos los cristianos deberían considerar lo que haya de valor permanente en el comunismo. Pero los escritores a que aludo van más allá. Miran el comunismo como portador de algo a la vez religioso y vital que el cristianismo no puede pasar por alto. (Dejaré a un lado a los que, en intención y propósitos, son íntegrantes comunistas, pero añaden el prefijo **"cristiano"** tal vez para indicar que son religiosos de corazón.) En Inglaterra, el profesor J. Macmurray es el principal de los que prevén un nuevo y genuino cristianismo en el dialéctico encuentro del marxismo y el **"cristianismo oficial"**. Piensa que el marxismo tiene las virtudes de la vieja religión judaica. Toma con seriedad las cosas de este mundo y trabaja por establecer en la tierra a la gente humilde. Igual que la religión judaica, espera un reinado de Dios en la tierra, y no sabe qué hacer con un acontecimiento divino que le trascienda. Preocupado, por añadidura, con la lucha dialéctica, no ha tenido hasta hoy ningún sitio para Dios o para lo que el cristianismo puede ofrecer como su don específico. El cristianismo proclama la ley de Dios y el mandamiento del amor, pero de hecho esto es

ahogado por la frivolidad y su identificación con los intreses burgueses. Para vivir y propagar su evangelio esencial, a saber, su mensaje de amor y de una sociedad sin clases, tiene que unirse con la única fuerza de hecho está trayendo esta nueva sociedad. Por otra parte, el marxismo, al reducirse a una sola parte de la sociedad, a pesar de que sin duda es muy amplia, no logra ser universal en su llamamiento ni alcanza lo que debe ser su meta, a saber, la regeneración de toda la sociedad humana. Falla, además, al apoyarse por completo en las fuerzas materiales de producción. Debería hallar un sitio para Dios y la verdadera expresión de Dios, aquella caridad que se concreta en el amor al prójimo. (D'Arcy Martin, ***Comunismo y Cristianismo***, p. 59-65)

El querer poner de acuerdo el cristianismo con el comunismo ateo es desvirtuar, degenerar, traicionar el verdadero cristianismo.

Sería como decir que los Apóstoles, Padres de la Iglesia, Teólogos y Santos Fundadores Religiosos en los dos mil años pasados no han comprendido lo que es el cristianismo y que en cambio sólo ahora los pseudo teólogos marxistas han descubierto el verdadero cristianismo que creen puede ir de acuerdo con el comunismo ateo... Estos corifeos que tanto cacarean en congresos, publicaciones millonarias y medios de información, tendrán algo de sociólogos y políticos, pero nada de auténtico teólogos cristianos cuya ciencia se debe basar, para ser verdadera teología, en la Fe, Esperanza y Caridad que sólo proceden del Dios del Amor.

Cualquiera puede formar su propia opinión sobre lo que es el cristianismo, aun a los mil novecientos años de existencia. Pero quien cree, apoyándose sólo en su propia opinión, que la enseñanza de Cristo se ha entendido mal durante tanto tiempo, necesariamente lo que crea sobre la divinidad y autoridad de Cristo diferirá mucho de la doctrina que se ha enseñado desde los tiempos apostólicos. Una revelación que profesa venir directamente de Dios y estar destinada a toda la humanidad no debe tener que esperar mil novecientos años para ser interpretada rectamente. Dicho de otro modo, un cristianismo que se ha entendido mal y erróneamente durante tanto tiempo pone en entredicho la sabiduría y autoridad de su fundador. Precisamente por eso no cuadraría a un libro como éste el comparar el comunismo como fe con alguna nueva interpretación del cristianismo, por interesante que fuese. En la mente de los hombres, el cristianismo aparece sin duda de modo quizá confuso, pero a la postre bien concreto, como una religión y filosofía de la vida que ha mantenido su unidad y consistencia a través de los siglos y ha influido en el pensamiento y los ideales de cada generación. Este cristianismo, que cabría llamar perenne, es el que se alza aún como competidor en la arena frente al comunismo. Pero como esta fe cristiana perenne u ortodoxa se entiende tan vagamente, será necesario dar un esquema de ella, insistiendo en los puntos en que se enfrenta con las doctrinas del comunismo.

II. DOCTRINA COMUNISTA SOBRE LA RELIGION

1. Esencia de la religión y motivos de su rechazo

Según los comunistas, la religión es una representación fantástica (vale decir: falsa) de las fuerzas de la naturaleza y de la sociedad, **"en las mentes humanas"**. En consecuencia, debe ser rechazada por dos motivos: como teoría equivocada y como ideología dañina para la sociedad.

El citado rechazo va dirigido no tanto a las manifestaciones de la religión, como a su misma esencia. De ahí que, cuanto más pura sea la religión, tanto más peligrosa la consideran los comunistas.

Escuchemos lo que ellos mismos dicen al respecto:

Falsedad de la religión:

"El marxismo es materialismo. Como tal se opone a la religión con la misma resolución del materialismo de los enciplopedistas del siglo XVIII o del materialismo de Feuerbach... Se trata del A B C de todo materialismo; luego, también del marxismo", (Lenin, De la actitud del partido hacia la religión, 1909, AW 11, p. 403)

"El partido comunista, basado en la única verdadera concepción científica del mundo —en el marxismo leninismo y su fundamento teórico, el materialismo dialéctico— ***debe oponerse a la religión como ideología; no puede permanecer indiferente ante una ideología que, como es el caso de la religión, no tiene absolutamente nada en común con la ciencia"*** Pravda del 11-11-1954).

Carácter socialmente perjudicial:

"La religión es el opio del pueblo"; esta fórmula de Marx (Mega I, 1/1 p. 607) es la piedra angular de toda la concepción marxista del problema religioso. El marxismo considera a todas las religiones e iglesias actuales y cualquier organización religiosa, como organismo de la reacción burguesa *"que sirven para proteger la explotación y el aturdimiento de la clase trabajadora"* (Lenin, op. cit. p. 400)

"La religión es una especie de vulgar alcohol en el que los esclavos del capital ahogan su rostro humano y sus aspiraciones a una vida más digna del hombre", (Lenin, AW 11, p. 395).

"Nunca olvidamos, no podemos olvidar que la religión "es una especie de vulgar alcohol" *y que los hombres se vuelven envenenados, hipnotizados, aturdidos y disminuidos por el pensamiento religioso"*. (Bonch-Bruevich, op. cit., p. 26)

Cuanto más pura la religión, tanto más peligrosa: *"cualquier idea religiosa, cualquier idea de algún Señor Dios (es) una indecible abominación. . . (pero millones de pecados, de pequeñeces de violencias y de contaminaciones se desenmascaran ante la multitud más fácilmente que la pura, espiritualizada, revestida del prestigioso ropaje* "ideológico", *idea de Dios. Un cura católico que ultraja a una muchacha, es mucho menos peligroso para la democracia que un cura sin sotana y sin religión de rudos golpes, un cura lleno de ideas y democrático..."* (Lenin en una carta a S.M. Gorki, de 14-9-1913, AW 11, p. 412).

Crítica de esta argumentación:

No podemos dejar sin réplica tales falsificaciones de la verdad. Hay que anotar particularmente:

1o. No se presentó ninguna prueba para justificar la dogmática afirmación de que todas las religiones serían falsas, como tampoco se probó la verdad del materialismo. Se trata de afirmaciones de carácter metafísico que no tiene nada que ver con la ciencia que invocan. El rechazo de la fe religiosa que produce a base de la fe antirreligiosa, pero no escapa del campo de la fe.

2o. Si es verdad que el hombre busca refugio y consuelo en la religión, esto no se refiere únicamente a su condición de económicamente explotado, sino a todos los aspectos de su vida, llena de penas y sufrimientos "existenciales", por fracasos, desengaños amorosos, enfermedades y otras razones, que parecen dejar indiferentes a los comunistas, como les deja indiferentes el formidable problema de la muerte. La religión sí ofrece al hombre una respuesta a todos estos problemas y es totalmente falso limitarla al aspecto de la explotación económica.

3o. Aunque la religión distrae efectivamente, en ciertos casos, al hombre de sus problemas temporales, en otros lo ayuda a solucionarlos y han dado una contribución importantísima al desarrollo cultural de la humanidad. La misma historia del comunismo demuestra que la religión puede estimular hasta un movimiento revolucionario, como la revuelta anticomunista de los obreros polacos en Poznan y la insurrección húngara de Budapest en 1956.

4o. Otra gran deformación de la verdad es definir la religión como una **"justificación barata de la condición de explotadores"** de los capitalistas. Esto puede a lo mejor aplicarse a unas formas degeneradas de la religión. Pero la auténtica religión es algo muy distinto. ¿Puede realmente decirse que el joven príncipe Gotama, que abandonó sus propiedades, su posición social, su esposa amada y sus hijos, y se retiró al desierto para ser Buda, se ganó una **"justificación barata de su condición de explotador"**? La historia de las grandes religiones abundan en esta clase de ejemplos.

5o. Más bien se puede afirmar, sin exageración, que casi todos los elementos de auténtica atracción en el comunismo han sido tomados de la religión. Han sido las grandes religiones las que inculcaron a la conciencia humana los principios de respeto a la dignidad del hombre, de igualdad, de sacrificio en favor de los pobres y débiles y otros más.

Sin estos elementos tomados de la religión, el comunismo no sería más que una conspiración política.

2. Reglas fundamentales de política religiosa

La resuelta oposición del comunismo a la religión, proclamada por Lenin, le dicta una política religiosa que tropieza con dos contradicciones: una, aparente, entre el principio de la lucha sin tregua, por un lado, y el concepto "dialéctico" de esta lucha, por otro lado; la otra, más real, se relaciona con los medios de combate.

Lucha dirigida por el principio dialéctico:

¿Cómo conciliar las manifestaciones de una lucha a muerte para destruir la religión por completo con otras manifestaciones de tolerancia y hasta apoyo? La respuesta la de la doctrina de Lenin:

1o., Hay que combatir y aniquilar a la religión. pero,

2o. El combate y la aniquilación deben llevarse a cabo sólo en combinación con las tareas generales del partido, es decir, no siempre y no en todas partes con la misma intensidad.

¿Medios exclusivamente espirituales o también materiales a emplear?:

En uno de sus escritos iniciales, Lenin decía, en 1905: *"Postulamos la separación completa de Iglesia y Estado, para luchar contra la niebla religiosa con armas sola y puramente espirituales, con nuestra prensa, nuestra palabra"* (Socialismo y Religión). AW 11, p. 397)

Podría pensarse que esta limitación a los medios espirituales, como contraria a los principios de violencia, admitidos en la lucha contra la clase opresora (y la religión era considerada por Lenin como una de las armas en manos de aquélla), pasaría al olvido. Efectivamente, así fue en la práctica durante mucho tiempo, hasta que el "fetichismo" de los comunistas en relación al pensamiento de sus "clásicos" la hizo desenterrar por Khrushchev en su decreto de 10 de noviembre de 1954.

La política religiosa del comunismo ilustra muy bien su tesis acerca del empleo de todas las armas.

Problema de la política frente a la Iglesia:

Los principios de la política frente a la Iglesia se desprenden con bastante claridad de la teoría y práctica del régimen comunista.

Sus dos frases principales son:

1a. Servirse de la Iglesia para los fines esenciales del partido, tanto para la difusión de la doctrina, como para objetivos económicos (por ej., la colectivización de la tierra) o de política exterior (por ej., la propaganda pro paz).

2a. Limitar en cuanto sea necesario la propia influencia de la Iglesia.

Ambos fines resultan fundamentalmente contradictorios: cuanto mejor se utiliza a la Iglesia, tanto más crece su prestigio. De ahí la necesidad de una constante maniobra, con las tres tácticas principales:

1a. Cuando el partido no cree servirse de la Iglesia, trata de aniquilarla.

2a. Cuando cree en esta posibilidad, pero encuentra una resistencia, empleará una larga serie de medidas para tratar de debilitarla.

3a. Cuando la Iglesia puede ser utilizada y está dispuesta a dejarse utilizar, el partido la apoya.

En todos los casos rige la norma de una indispensable vigilancia de la Iglesia por parte del Estado y del partido. También se continuará siempre con la propaganda antirreligiosa, particularmente entre los jóvenes, aun cuando esta propaganda no ataque directamente a la Iglesia. La importancia atribuida por los comunistas a los problemas de la Iglesia es muy grande y justifica en ciertos casos la movilización de todo el partido. (artículo tomado de Andrés Ruszkowki, El Comunismo)

III. INSTRUMENTOS DE LA POLITICA RELIGIOSA

Al apreciar la eficacia de los instrumentos que los comunistas emplean en su lucha antirreligiosa, hay que tener presentes dos consideraciones:

1a. Al dirigirse aparentemente contra las organizaciones y su personal (el clero), los atacantes apuntan a la esencia misma de la religión, que no puede propagarse sin estos elementos;

2a. La gravedad de la situación religiosa se acentúa por el ambiente de presión general que rodea al ciudadano de un país totalitario.

Los principales instrumentos empleados por el comunismo, son: propaganda; limitación de la influencia eclesiástica; arrestos, juicios espectaculares y condenas; grupos de sedición, sumisión de comunidades religiosas por un sistema de leyes y medidas administrativas.

Grupos de disidentes:

Se entiende aquellos grupos, dentro de las distintas Iglesias, que gozan del apoyo gubernamental y del partido y están reconocidos como representantes de la Iglesia en su conjunto.

Normalmente se integran con eclesiásticos de rango inferior y seglares. Hay que distinguir aquí entre aquellos que entraron en conflicto con su Iglesia y los que se dejaron presionar por consideraciones de diversas clases (económicas, politícas, etc.). Los elementos activos de estos grupos han sido pocos, pero con el tiempo su número aumentaba con la inclusión de clérigos atemorizados.

Las características de tales grupos pueden resumirse en la forma siguiente:

1o. Agresividad hacia las autoridades eclesiásticas legítimas y aprobación de las medidas que los comunistas toman contra ellas.

2o. Elogios brindados al gobierno comunista y al partido.

3o. Predicación de la necesidad de colaborar con los comunistas en sus actividades económicas y políticas. De modo especial, apoyo a las realizaciones concretas como la colectivización, la propaganda pacifista, las denuncias a agresores imperialistas, etc.

4o. Esfuerzos para acercar, en la medida de lo posible, la doctrina religiosa de la Iglesia al marxismo leninismo.

5o. En la mayoría de los casos, encargarse de la administración de la Iglesia.

El partido les ofrece los medios materiales y el apoyo moral, al mismo tiempo que trata de obstaculizar la acción de los jefes legítimos de la Iglesia.

Al hacerlo, desea someter la Iglesia a sus directrices y alejar a los fieles de ella. Además, debilita la resistencia de la masa, que ya no se siente tan directamente amenazada.

Los principales grupos separatistas son la "**Iglesia viviente**" en Rusia, el "**Movimiento patriótico**" en las Iglesias católicas y protestantes en China (donde empezó el trágico sistema de ordenaciones sacerdotales y hasta consagraciones episcopales por los "**separatistas**") una seudo-Acción católica en Checoslovaquia, el "**Movimiento de sacerdotes pro-paz**" en Hungría, los "**Sacerdotes patriotas**" y el "**Comité de los católicos militantes**" del "**Comité nacional polaco pro paz**" en Polonia, este último vinculado con la editorial Pax. (Andrés Ruszkowski, op. cit. p. 181 ss.).

Esta descripción de los grupos religiosos disidentes la hacía Ruszkowski en 1965.

Después de veinte años, es todavía una perfecta fotografía de los grupos disidentes actuales, especialmente en América Latina: "**Cristianos para el Socialismo**" y la mal llamada "**Iglesia Popular**" en Nicaragua y El Salvador, organización clerical rebelde que ni es iglesia ni es popular.

IV. SITUACION DE ALGUNAS CONFESIONES

1) Iglesia Ortodoxa Rusa

La Iglesia ortodoxa rusa, para poder subsistir, tuvo que pagar el tributo de su independencia. Su gran organización, que contaba en 1914 con más de 51 mil templos y capillas, más de 50 mil sacerdotes seculares, 21 mil monjes y 73 mil religiosas, sufrió en los años 1919-1936 una persecución sistemática. De las 400 iglesias de Moscú (otras fuentes calculan su número en 645), en 1942, mantenían el culto únicamente 17.

Esta política de liquidación cambió de rumbo durante la segunda guerra mundial, cuando se trataba de movilizar todas las fuerzas para la defensa nacional. Según datos oficiales, en 1948 ya estaban reabiertas 22 mil iglesias y 89 monasterios (URSS Information Bulletin de 28-6-1949, p. 54 ss). Pero esta sobrevivencia de la Iglesia Ortodoxa Rusa (no católica y separada de Roma) costó muy

caro al patriarca Alexiey de Moscú: olvidar sus convicciones cristianas para poder ensalzar al sanguinario Stalin, al cumplir los 70 años de edad, con estas palabras: *"Es el caudillo reconocido por todos los pueblos del mundo, no sólo el soviético, sino todos los pueblos trabajadores, es el primero entre los que ofrecen y defienden la paz entre las naciones, la paz del mundo entero. . . . Quiera el Señor regalarle una vida larga de salud y de prosperidad, al timón de nuestro país. . . ."* (Diario del Patriarcado de Moscú, 1949, No. 12, pp /7 ss).

Quizás el artículo más triste de la sumisión de la Iglesia ortodoxa rusa a los fines políticos del comunismo, es su participación en la liquidación brutal, durante los años 1045/50, del rito católico "uniata", grupo importante de 6 millones de fieles en los territorios ocupados por el régimen comunista a raíz de la guerra.

2) Iglesia católica en Checoslovaquia

Entre los dos grupos nacionales que constituyen el Estado checoslovaco, los católicos sumaban, en 1945, 8,500.000 fieles. En vez de intentar la destrucción inmediata de la Iglesia, se comenzó por impedirle desarrollar cualquier actividad fuera de los templos y luego se le amordazó literalmente con reglamentaciones legales, tras haber arrestado a casi todos los obispos y remitido la administración de la diócesis a funcionarios del gobierno. Iniciada en gran escala la maniobra de una "Acción Católica" disidente no prosperó mayormente, pero ayudó a la infiltración en las curias episcopales y a la creación de una prenda seudocatólica. El arzobispo de Praga, Monseñor Beran, arrestado el 19 de junio de 1949, perdió el mando de su archidiócesis. En marzo y abril de 1950, fueron clausurados los conventos y sus ocupantes concentrados en unos cuantos monasterios. Por ley No. 112 de 4 de julio de 1950, se decretó la supresión de las facultades de teología y de los seminarios y su sustitución por dos "Facultades de Estado" con enseñanza obligatoria del leninismo. Durante junio, julio y agosto de ese año, ocho obispos fueron arrestados por la policía y sometidos a juicios de propaganda. Siguieron luego más arrestos, de modo que hacia el año 1955 estaban presos 13 obispos, es decir, casi la totalidad de ellos (L'Osservatore Romano de 1955).

Las diócesis se encontraban bajo administración gubernamental y el número de sacerdotes limitado en forma drástica.

* * * * * *

El caso de Checoslovaquia es solamente un ejemplo de lo que le ha sucedido a la Iglesia Católica en todos los países subyugados por el comunismo, asfixia legal, difamación del clero fiel al Vaticano, confiscación de bienes, cierre de los colegios católicos, indoctrinación materialista y atea, ridiculización de la doctrina y prácticas religiosas, cierre de seminarios, supresión de la libertad de enseñanza, control policial de la predicación y actividad del clero, supresión de la libertad de prensa, expulsión de religiosos y clero extranjero, encarcelamiento de obispos y sacerdotes que no se sometan a la dictadura marxista-militar, siembra de cizaña y división entre el clero, etc., etc., etc. En una palabra, supresión de todas las libertades políticas, sociales, económicas, civiles y religiosas.

Esto mismo ha pasado o pasará también en Nicaragua apenas el gobierno marxista-leninista de los nueve comandantes (títeres de Rusia como Fidel Castro) se sientan seguros en su trono sostenido por el imperialismo soviético con el apoyo de los tontos útiles: países de Contadora y sus farsantes corifeos de apoyo, socialistas y explotadores de sus pueblos con careta de democráticos.

* * * * * *

La doctrina del ateismo y la praxis de persecución a toda clase de religión brota naturalmente del principio materialista del marxismo-comunismo.

La guerra declarada en la teoría y en la praxis por los partidos y gobiernos comunistas a toda clase de religión, y de manera particular a la Iglesia Católica, ha sido y es una tónica dominante desde el principio del marxismo y comunismo hasta nuestros días. Y lo peor es que también lo será en el futuro, pues para abandonar estas doctrinas y praxis contrarias a toda religión, los comunistas tendrían que dejar de ser comunistas. De lo contrario es imposible.

V. CONCLUSION

¿Significan estos datos, por incompletos que sean, una victoria del comunismo sobre la fe religiosa? De ninguna manera . Podérosos imperios cayeron y seguirán estrellándose otros tiranos y perseguidores contra esta roca inconmovible de la fe católica que sí es verdaderamente universal.

El caso de Polonia, aunque muy especial, es una prueba de ello. El gobierno comunista impuesto por Rusia no ha sido capaz de quebrar la indomable fe de los católicos polacos.

Pero aún haciendo abstracción de esta situación, más bien excepcional por muchas razones, y examinando la condición espiritual del propio pueblo ruso, sometido a cuarenta años de dominación antirreligiosa, veremos con admiración cómo Cristo ha sido una revelación presente en tantos corazones. El doctor Jivago ha sido una revelación en este sentido. ¿No es acaso admirable que tras una vida de presiones materialistas y ateas, principalmente dirigidas contra los hombres de letras, se puedan escribir estas palabras al comentar el nacimiento de Cristo?:

"Algo a cambiado en el mundo. Desaparecida Roma, cesaba el poder del número, la obligación, impuesta a cada uno con las armas, de vivir como todos los demás, como la masa. Los jefes y los pueblos desaparecen en el pasado, surge el respeto hacia la personalidad, la afirmación de la libertad".

"Cada vida humana se convirtió en la historia de un dios, llenó su contenido el espacio del universo. Como se dice en un cántico de la anunciación, Adán quería ser Dios y se equivocó, no lo fue. Pero luego Dios se hizo hombre para hacer de Adán un Dios (Dios es hombre y hace Dios a Adán" Boris L. Pasternak, El Doctor Jivago, Noguer, Barcelona-México 1958, p. 472 ss.).

Por su parte, el periodista italiano que acompañaba a La Pira durante su reciente viaje anotó algunas impresiones interesantes de dos grandes centros de culto ortodoxo: el monasterio de Zagorsk, con la tumba de san Sergio, gran apóstol de Rusia medioeval, y las grutas de Pecherskaya Lavra, de Kiev, donde los santos monjes Antonio y Teodosio establecieron un lugar de oración y penitencia.

"La peregrinación a esta tumba (de san Sergio, en Zagorsk) no se interrumpe nunca. Hay gente que pasa todo el día arrodillada en silencio ante la tumba". (Inf, Cath, Intern, No. citado p. 18).

"En las grutas de Kiev, la peregrinación es incesante. Nunca había sido interrumpida, a pesar de los vientos tempestuosos que se han desatado sobre la antigua "ciudad santa" *de Rusia durante la última guerra. . ."* (Ibidem p. 24).

Estas manifestaciones religiosas, ¿significan alguna transformación del comunismo? ¿No tendrán el mismo sentido ciertas medidas de tolerancia que se pueden observar en los últimos años? No tengo duda alguna de que la respuesta deber ser negativa. Esta nos obliga a aclarar también la pregunta planteada al comienzo de la presente exposición: ¿existen dos campos opuestos en el mundo soviético?

En cierto sentido, sí: es el campo del pueblo en oposición, todavía pasiva y en gran parte inconsciente y desamparada, frente al campo del partido.

En otro sentido, no: la ideología del comunismo no ha variado en nada, a pesar de ciertos cambios de táctica. Sigue siendo la enemiga irreductible de la religión, con la ingenua ilusión de que se puede matar lo que es inmortal.

Bajo sus golpes, la fe viva, encarnada en el cuerpo macerado de la Iglesia, ha podido dar la impresión de "agonizar", como el propio cuerpo de Cristo crucificado. Pero esta real agonía es sólo una muestra aparente que encierra promesas de una vida eterna, como lo recordaba Pasternak en la última estrofa de una de las "poesías de Yuri Jivago", titulada En semana santa:

Lo creado y la carne, a medianoche
callarán. Y una voz de primavera
dirá que apenas el buen tiempo llegue
se podrá en el esfuerzo
de la resurrección vencer la muerte.

(op. cit. p.598).

(Andrés Ruszkowski, El Comunismo, pp.167-187).

CAPITULO VII

LOS PAPAS SOBRE EL COMUNISMO

Este capítulo contiene una síntesis de citas y textos oficiales del Vaticano, especialmente de encíclicas pontificias de los últimos dos siglos.

Fué publicado por el autor con el pseudónimo de Arón Cacereño en una columna semanal durante el año 1983 en el periódico **"El Imparcial"** de la ciudad de Guatemala, bajo el título general de **"El Comunismo explotador del pueblo"**. En los primeros trece números se dan las citas textuales de los documentos oficiales de la Iglesia Católica sobre el tema; en los últimos dos artículos se hace un resumen de las frases de los Papas sobre el comunismo sin repetir otra vez la documentación aducida ya en los primeros números.

-I-

El Comunismo ateo materialista es la horrible plaga de la humanidad en los tiempos modernos. Es el flagelo que azota tiránicamente sobre todo a los sectores más pobres de la humanidad. Se presenta engañosamente como el redentor y defensor del proletariado, pero en realidad lo que hace es explotar a los pueblos, especialmente a los campesinos y a los obreros.

Lo primero que suprime este sistema tiránico de gobierno cuando llega al poder en una nación es la libertad del pueblo; sofoca toda clase de libertad: política, económica, cultural, social y religiosa. Esta es la triste experiencia de todos los pueblos subyugados por el comunismo: Rusia, China, Cuba, Nicaragua y todos los demás países satélites que entran en la orbita socialista.

La libertad es uno de los dones más grandes que Dios ha concedido al hombre y es precisamente lo primero que sofoca este sistema tiránico y ateo. El comunismo rechaza los derechos del hombre creado libre por Dios y sobre todo intenta aplastar cuando puede toda idea y práctica religiosa. Cuando no hace esto es simplemente por una táctica política y astucia verdaderamente satánica para obtener de otras maneras sus fines de borrar toda idea de Dios en el hombre. Su filosofía es completamente atea y totalitarista.

Por lo mismo ha sido siempre rechazado el comunismo por las tres grandes religiones monoteístas de la humanidad: el Judaismo, el Islamismo y sobre todo por el Cristianismo.

Veamos por ejemplo como los Papas de la Iglesia Católica condenaron el sistema comunista desde sus orígenes.

La palabra comunismo aparece ya en el Papa Pío IX. y desde entonces el sistema, como teoría y como práctica, ha sido enérgica e inequívocamente condenado por los Papas.

En 1846 el Papa Pío IX califica la Doctrina Comunista de aquel entonces como nefasta y totalmente contraria al Derecho Natural y predice que llevará a la ***"radical subversión de los derechos, bienes propiedades de todos e incluso de la misma sociedad humana"***. *(Qui pluri bus 5).* Hay que advertir que comunismo era entonces sinónimo de socialismo.

En 1878 el Papa Leon XIII afirmó que el comunismo es ***"enfermedad de muerte que pone en peligro la vida misma de la sociedad humana"*** *(Quod apostolici muneris 3).*

Tenía razón, por tanto, el Papa Pío XI cuando, en 1937 afirmó que: ***"la Iglesia nunca había callado ante el peligro comunista"*** *(Divini Redemptoris 4:).*

En un texto del Papa Pío XII del Año 1956 se condena la motivación de esta continuada actitud condenatoria del comunismo por parte de la Iglesia: ***"Nos rechazamos el comunismo como sistema social en virtud de la Doctrina Cristiana, y porque debemos afirmar particularmente los fundamentos del Derecho Natural. Por la misma razón, rechazamos igualmente la opinión de que el cristianismo debe hoy ver el comunismo como un fenómeno o una etapa en el curso de la historia, como necesario*** "momento" ***evolutivo de la misma y, por consiguiente, aceptarlo como decretado por la providencia divina"*** *(Col cuore aperto 26).*

Igualmente el Concilio Vaticano II y los Papas recientes rechazan el sistema comunista por su filosofía atea y por su práctica totalitaria y antihumana.

-II-

En el artículo anterior vimos cómo el comunismo ateo y materialista explota al pueblo suprimiendo sus derechos fundamentales y aplastando todo intento de libertad. Tanto el derecho a la libertad religiosa, como política, social, cultural y económica.

Esta doctrina y praxis del comunismo, que es ateo, antihumano, y antidemocrático y por tanto contrario a los verdaderos intereses del pueblo, ha sido rechazada siempre en todos aquellos documentos oficiales de la Iglesia que tratan sobre el comunismo.

La exposición sistemática del tema "comunismo", en su expresión soviética, y el juicio definitivo sobre ésta, se contienen en la encíclica *Divini Redemptoris*, de Pío XI. La encíclica *Quadragesimo anno*, al analizar las transformaciones experimentadas por el socialismo desde la época de la *Rerum Novarum*, desarrolla casi exclusivamente la crítica del socialismo. Por eso la *Divini Redemtoris* hubo de desarrollar el tema del comunismo, que en la *Quadragesimo anno* falta.

Pío XII emplea idéntico tono y volumen en la condenación del comunismo. Hay, sin embargo, una diferencia que puede calificarse de geográfica. Pío XI atendió casi exclusivamente al comunismo ruso y a su esfuerzo tentacular de captación en dos países, Méjico y España. Pío XII atiende, en cambio, a los países europeos sojuzgados por el comunismo en la postguerra. Sus palabras abarcan no sólo el partido comunista ruso, sino también los partidos comunistas de los Estados europeos sovietizados.

Juan XXIII, el Vaticano II y Pablo VI, como se consigna más adelante, mantienen la condenación del comunismo ateo. Y el área geográfica considerada se hace mundial. La encíclica *Mater et Magistra* lo recoge una sola vez Cf. 34: AAS 53 (1961) 408).

Pío XI separa ya netamente el término comunismo de su afín, el socialismo. Frente al socialismo moderno marxista se alinea en posición extrema el socialismo soviético o comunismo. Son dos ríos divergentes que derivan de idénticas alturas ideológicas *(Cf. Quadragésimo anno* 112. 128: AAS 23 (1931) 213. 128-219).

Desde 1924 Pío XI alza y mantiene su denuncia del comunismo en cinco grandes encíclicas y en cuatro grandes alocuciones.

> ***"El Papado ha llamado la atención sobre el peligro comunista con más frecuencia y de modo más consciente que cualquier otra autoridad pública terrena".*** *(Divini Redemptoris 5:* AAS 29 (1937) 67-68).

Al sistema comunista ruso dedicó preferente atención, como queda dicho, la *Divina Redemptoris.*

Lo primero que hay que afirmar es que la base ideológica del comunismo ruso es el materialismo marxista histórico y dialéctico.

> ***"La doctrina que el comunismo oculta, bajo apariencia a veces seductora, se funda hoy sustancialmente en los principios, ya proclamados anteriormente por Marx, del materialismo histórico, cuya única genuina interpretación pretende poseer los teóricos del bolchevismo.***
>
> ***Esta doctrina enseña que sólo existe una realidad, la materia, con sus fuerzas ciegas, la cual***

por evolución llega a ser planta, animal, hombre. La sociedad humana, por su parte, no es más que una apariencia y una forma de la materia, que evoluciona del modo dicho y que por ineluctable necesidad tiende, en un perpetuo conflicto de fuerzas, hacia la síntesis final: una sociedad sin clases. En esta doctrina, como es evidente, no queda lugar alguno para la idea de Dios; no existe diferencia entre el espíritu y la materia, ni entre el cuerpo y el alma; no existe una vida del alma posterior a la muerte ni hay, por consiguiente, esperanza alguna en una vida futura. Insistiendo en el aspecto dialéctico de su materialismo, los comunistas afirman que el conflicto que impulsa al mundo hacia su síntesis final puede ser acelerado por el hombre. Por esto procuran exacerbar las diferencias existentes entre las diversas clases sociales y se esfuerzan para que la lucha de clases, con sus odios, y destrucciones, adquiera el aspecto de una cruzada para el progreso de la Humanidad. Por consiguiente, todas las fuerzas que resistan a esas conscientes violencias sistemáticas deben ser, sin distinción alguna, aniquiladas como enemigas del género humano". (*Divini Redemptoris* 9: AAS 29 (1937) 69-70).

La doctrina atea, materialista, anticristiana y antidemocrática del comunismo se confirma en la praxis de los regímenes totalitarios que ha implantado en todos aquellos países que llega a subyugar. Por estos motivos, tanto en su doctrina como en su práctica de gobierno el comunismo ha sido rechazado siempre por los documentos oficiales de la Iglesia: Comunismo y Cristianismo son incompatibles. Los Papas nunca han aprobado el intento de algunos sacerdotes, desorientados y sin preparación sólida en las Ciencias Eclesiásticas principalmente en Teología, de querer conciliar el Comunismo con el Cristianismo. Tarea absurda y engañosa.

Insiste Pío XI en el carácter colectivista y la tendencia masificante o despersonalizadora del sistema.

"Al ser la persona humana, en el comunismo, una simple ruedecilla del engranaje total, niega al individuo, para atribuirlos a la colectividad, todos los derechos naturales propios de la personalidad humana. En las relaciones sociales de los hombres afirman el principio de la absoluta igualdad, rechazando toda autoridad jerárquica establecida por Dios, incluso la de los padres; porque, según ellos, todo lo que los hombres llaman autoridad y subordinación deriva exclusivamente de la colectividad como de su primera y única fuente" (*Divini Redemptoris* 10: AAS 29 (1937) 70).

"La vida social no fluctúa ya apoyada sobre la inconsistente quimera del individuo autónomo..., sino que todo se halla completamente ligado y dirigido a la existencia y al desarrollo de una determinada colectividad" (*La decimaterza 44:* AAS 44 (1952) 14).

Subraya Pío XI, al explicar las consecuencias de este colectivismo, que invade y deforma todas las instituciones sociales, el carácter puramente inmanentista del sistema, cerrado a toda apertura a lo trascendente.

"Hay que advertir, además, que el comunismo reconoce a la colectividad el derecho o mas bien un ilimitado poder arbitrario para obligar a los individuos al trabajo colectivo, sin atender a su bienestar particular, aun contra su voluntad e incluso con la violencia. En esta sociedad comunista, tanto la moral como el orden jurídico sería una simple emanación exclusiva del sistema económico contemporáneo, es decir, de origen terreno, mudable y caduco. En una palabra se pretende introducir una nueva época y una nueva civilización, fruto exclusivo de una evolución ciega: "una humanidad sin dios" " (*Divini Redemptoris 12:* AAS 29 (1937) 71-72).

"¿Qué sería, pues, la sociedad humana basada sobre estos fundamentos materialistas? Sería, es cierto, una colectividad, pero sin otra jerarquía unitiva que la derivada del sistema económico. Tendría como única misión la producción de bienes por medio del trabajo colectivo, y como fin el disfrute de los bienes

de la tierra en un paraíso en el que cada cual "contribuiría según sus fuerzas y recibiría según sus necesidades" *(Divini Redemptoris* 11: AAS 29 (1937) 71).

Advierte Pío XI el falso misticismo que satura la doctrina y la acción del partido comunista ruso y de sus secuaces extranjeros.

> *"El comunismo de hoy, de un modo más acentuado que otros movimientos similares del pasado, encierra en sí mismo una idea de aparente redención. Un pseudoideal de justicia, de igualdad y de fraternidad en el trabajo satura toda su doctrina y toda su actividad con un cierto misticismo falso, que a las masas, halagadas por falaces promesas, comunica un ímpetu y un entusiasmo contagioso, especialmente en un tiempo como el nuestro, en el que, por la defectuosa distribución de los bienes de este mundo, se ha producido una miseria general hasta ahora desconocida. Más aún, se hace alarde de este pseudoideal, como si hubiera sido el iniciador de un progreso económico, progreso que, si en algunas regiones es real, se explica por otras causas muy distintas, como son la intensificación de la productividad industrial en países que hasta ahora carecían de ella; el cultivo de ingentes riquezas naturales, sin consideración alguna a los valores humanos, y el uso de métodos inhumanos para realizar grandes trabajos con un salario indigno del hombre" (Divini Redemptoris 8:* AAS 29 (1937) 69).

-IV-

El comunismo, basado en la filosofía del materialismo dialéctico difundido por Feuerbach, Marx y Engels es incompatible con el mensaje religioso del cristianismo. Pero también es incompatible con un verdadero humanismo basado en la libertad que es uno de los dones más grandes que Dios concedió al hombre.

Por su naturaleza anticristiana y antihumana, el comunismo ha sido siempre rechazado por los documentos de la Iglesia. En artículos anteriores hemos visto cómo han hablado los Papas al respecto hasta Pío XI. Señala el Papa Pío XI el carácter utópico de la sociedad sin clases y sin Estado, del paraíso colectivista y de otras pretensiones específicamente comunistas *(Cf. Ecce Ego 28:* AAS 47 (1955) 23-24).

> *"Cuando todos hayan adquirido finalmente las cualidades personales requeridas para llevar a cabo esta clase de humanidad en aquella situación utópica de una sociedad sin diferencia alguna de clases, el Estado político, que ahora se concibe exclusivamente como instrumento de dominación capitalista sobre el proletariado, perderá necesariamente su razón de ser y se* "disolverá; sin embargo, mientras no se logre esta bienaventurada situación, el Estado y el poder estatal son para el comunismo el medio más eficaz y más universal para conseguir su fin" *(Divini Redemptoris 13:* AAS 29 (1937) 72).

Varios son los textos que recogen el juicio global de Pío XI sobre el comunismo. Se trata, en primer lugar, de *"un sistema... científicamente superado desde hace mucho tiempo y refutado por la realidad práctica"*, aunque contiene "una parte de verdad", como todos los grandes errores *(Divini Redemptoris 15:* AAS 29 (1937) 72).

> *"He aquí el pretendido evangelio nuevo que el comunismo bolchevique y ateo anuncia a la humanidad como mensaje de salud y redención! Un sistema lleno de errores y sofismas, contrario a la razón y a la revelación divina; un sistema subversivo del orden social, porque destruye las bases fundamentales de éste; un sistema desconocedor del verdadero origen, de la verdadera naturaleza y del verdadero fin del Estado; un sistema, finalmente, que combate y que niega los derechos, la dignidad y la libertad de la persona humana" (Divini Redemptoris 14:* AAS 29 (1937) 72. *"Por primera vez en la historia asistimos a una lucha fríamente calculada y cuidadosamente preparada contra todo lo que es divino (2 Thes. 2, 4). Porque el comunismo es, por su misma naturaleza, totalmente antirreligioso y considera la religión como el* "opio del pueblo", *ya que los principios religiosos, que hablan de la vida ultraterrena, desvían al proletariado del esfuerzo por realizar aquel paraíso comunista que debe alcanzarse en la tierra" (Divini Redemptoris 22:* AAS 29 (1937) 76).

"La expoliación de los derechos personales y la consiguiente esclavitud del hombre; la negación del origen trascendente supremo del Estado y del poder político; el criminal abuso del poder público para ponerlo al servicio del terrorismo colectivo, son hechos radical y absolutamente contrarios a las exigencias de la ética natural y a la voluntad divina del Creador, y el hombre y el Estado están por Dios mutuamente ordenados entre sí; por consiguiente, ni el ciudadano ni el Estado pueden negar los deberes correlativos que pesan sobre cada uno de ellos ni pueden negar o disminuir los derechos del otro. Ha sido el Creador en persona quien ha regulado en sus líneas fundamentales esta mutua relación entre el ciudadano y la sociedad, y es, por tanto, una usurpación totalmente injusta la que se arroga el comunismo al sustituir la ley divina, basada sobre los inmutables principios de la verdad y de la caridad, por un programa político de partido, derivado del mero capricho humano y saturado de odio". (Divini Redemptoris 32: AAS 29 (1937) 81 - 82).

Se hace, sin embargo, una neta distinción que precisa el sentido y alcance de la condenación pontificia. Una cosa es el partido y el sistema y otra los pueblos sometidos al yugo de ese sistema por obra del partido.

"Sin embargo, no queremos en modo alguno condenar globalmente a los pueblos de la Unión Soviética, por los que sentimos el más vivo afecto paterno. Sabemos que no pocos pueblos de Rusia gimen bajo el duro yugo impuesto a la fuerza por hombres en su mayoría extraños a los verdaderos intereses del país, y reconocemos que otros muchos han sido engañados con falaces esperanzas. Nos condenamos el sistema, a sus autores y defensores, quienes han considerado a Rusia como el terreno más apto para realizar un sistema elaborado hace mucho tiempo y desde Rusia extenderlo por todo el mundo" (Divini Redemptoris 24: AAS 29 (1937) 77).

"Si en la presente solemnidad (Navidad de 1947) nuestras claras palabras van más allá de las fronteras, estas palabras no se dirigen más que a las doctrinas negadoras de la fe en Dios y en Cristo, pero de ningún modo a los pueblos o grupos de pueblos que son sus víctimas. Por éstos la Iglesia siente un inmutable amor; más aún, con tanta mayor ternura cuanto mayores son sus sufrimientos" (La Festività 27: AAS 40 (1948) 14).

-V-

La filosofía materialista y atea del comunismo es totalmente opuesta a la fe cristiana. También lo es la praxis dictatorial de todos los gobiernos marxistas inspirados en esa filosofía, por lesionar la dignidad de la persona humana conculcando todos los derechos humanos, sobre todo el derecho a la libertad religiosa, política, cultural, social, económica etc.

Hemos visto que los Papas han rechazado y condenado el comunismo desde que apareció en el siglo pasado.

En conexión con el juicio condenatorio está la prohibición impuesta por Pío XI a los católicos de colaborar con el comunismo. Prohibición prolongada con toda energía por Pío XII.

"El comunismo es intrínsicamente malo, y no se puede admitir que colaboren con el comunismo en terreno alguno los que quieren salvar de la ruina la civilización cristiana. Y si algunos, inducidos al error, cooperasen al establecimiento del comunismo en sus propios países, serían los primeros en pagar el castigo de su error; y cuanto más antigua y luminosa es la civilización creada por el cristianismo en las naciones en que el comunismo logre penetrar, tanto mayor será la devastación que en ellas ejercerá el odio del ateísmo comunista" (Divini Redemptoris 60: AAS 29 (1937) 96).

"Desertor y traidor sería quien quisiera prestar su colaboración material, sus servicios, su capacidad, su ayuda, su voto, a partidos y a poderes que niegan a Dios, que sustituyen el derecho por la fuerza, la libertad por la amenaza y por el terror; que hacen de la mentira, de las luchas, de la rebelión de las masas, otras tantas armas de su política; que hacen imposible la paz interior y exterior" (La Festività 53-54: AAS 40 (1948) 15 - 16).

"Si recientemente se ha trazado una obligada línea de separación -para todos los católicos- *entre la fe cristiana y el comunismo ateo, débese al mismo motivo, esto es, a levantar un dique con que salvar no sólo a los trabajadores, sino a todos sin excepción del marxismo, que a Dios y a la religión les niega todo honor. Tal mandato nada tiene que ver con la oposición entre pobres y ricos, entre capitalistas y proletariados, entre poseedores y no poseedores. De lo que se trata únicamente es de salvar y purificar la religión y la fe cristiana, la libertad de obrar, y, por tanto, la felicidad misma, la dignidad, los derechos y la libertad del hombre trabajador. Ciego sería, en verdad, quien* -después de haber vivido los últimos decenios- *no quisiera aún comprenderlo así" (mit dem Gefühl 15*: AAS 41 (1949) 461).

Pío XI analiza también el singular fenómeno de la expansión comunista, a la que considera en la situación concreta de 1937. Más tarde Pío XII tendría que considerar el mismo hecho a la luz de la postguerra de 1945.

Entre las causas de la extensión extraordinaria del comunismo, Pío XI señala varias: la primera, la táctica de aprovechamiento y manipulación de las reivindicaciones sociales justas *(Cf. In questo giorno 12 - 13*: AAS 32 (1940) 9).

"¿A qué se debe que un sistema semejante, científicamente superado desde hace mucho tiempo y refutado por la realidad práctica, se difunda tan rápidamente por todas las partes del mundo? la explicación reside en el hecho de que son muy pocos los que han podido penetrar la verdadera naturaleza y los fines reales del comunismo; y son mayoría, en cambio, los que ceden fácilmente a una tentación hábilmente presentada bajo el velo de promesas deslumbradoras. Con el pretexto de querer solamente mejorar la situación de las clases trabajadoras, suprimir los abusos reales producidos por la economía liberal y obtener una más justa distribución de los bienes terrenos (fines, sin duda, totalmente legítimos), y aprovechando principalmente la actual crisis económica mundial, se consigue atraer a la zona de influencia del comunismo aún a aquellos grupos sociales que por principio rechazan todo materialismo y todo terrorismo. Y como todo error contiene siempre una parte de verdad, esta parte de verdad que hemos indicado, expuesta arteramente en condiciones de tiempo y lugar aptas para disimular, cuando conviene, la crudeza repugnante e inhumana de los principios y métodos del comunismo bolchevique, seduce incluso a espíritus no vulgares, que llegan a convertirse en apóstoles de jóvenes inteligentes poco preparados todavía para advertir los errores intrínsecos del comunismo. Los pregoneros del comunismo saben aprovecharse también de los antagonismos de raza, de las divisiones y oposiciones de los diversos sistemas políticos y hasta de la desorientación en el campo de la ciencia sin Dios para infiltrarse en las universidades y corroborar con argumentos pseudocientíficos los principios de su doctrina"(Divini Redemptoris 15; AAS 29 (1937) 72 - 73. *Cf. Caritate Christi 7*: AAS 24 (1932) 181).

-VI-

Los asesinatos, persecuciones a la religión sobre todo católica y los genocidios de pueblos enteros perpetrados por el comunismo desde sus inicios demuestran cómo explota al pueblo este sistema de gobierno anticristiano y antihumano. Teniendo el engaño y la mentira como el medio más corriente en sus tácticas subversivas, logra infiltrarse, como ya decía el mismo Papa Pío XI en 1937, hasta en las organizaciones católicas e incluso religiosas con una hábil y satánica propaganda disfrazada de pacifismo y liberación de masas para promover la continua revolución de los pueblos y así la ruina y destrucción de la sociedad.

Recoge a continuación Pío XI el esfuerzo de propaganda que realiza el partido.

"Existe, además, otra causa de esta tan rápida difusión de las ideas comunistas, infiltradas secretamente en todos los paises, grandes y pequeños, cultos e incivilizados, y en los puntos más extremos de la tierra, una propaganda realmente diabólica, cual el mundo tal vez nunca ha conocido; propaganda dirigida desde un solo centro adaptada hábilmente a las condiciones peculiares de cada pueblo; propagan-

da que dispone de grandes medios económicos, de numerosas organizaciones, de congresos internacionales de innumerables fuerzas excelentemente preparadas; propaganda que se hace a través de la prensa, de hojas sueltas, en el cine y en el teatro, por la radio, en las escuelas y hasta en las universidades, y que penetra poco a poco en todos los medios sociales, incluso en los más sanos, sin que éstos adviertan el veneno que está intoxicando a diario las mentes y los corazones" (*Divini Redemptoris 17*: AAS 29 (1937) 74. *Caritati Christi 6*: AAS 24 (1932) 180 - 181).

A esta expansión colaboran también de forma negativa, pero por desgracia eficaz, los cristianos negligentes.

"Aún cuando estimamos superfluo prevenir a los hijos buenos y fieles de la Iglesia acerca del carácter impío e inicuo del comunismo, no podemos menos de ver, sin embargo, con profundo dolor la incuria de aquellos que parecen despreciar estos inminentes peligros y con cierta pasiva desidia permiten que se propaguen por todas partes unos principios que acabarán destrozando por la violencia y la muerte a la sociedad entera: y tanto más condenable es todavía la negligencia de aquellos que no se ocupan de eliminar o modificar esas condiciones de cosas, con que se lleva a los pueblos a la exasperación, y se prepara el camino a la revolución y ruina de la sociedad" (*Quadragésimo anno 112*: AAS 23 (1931) 213).

Hay que señalar también - estamos en 1937 - la conspiración del silencio en la prensa occidental.

"Otra causa poderosa de esta rápida difusión del comunismo es sin duda alguna la conspiración del silencio que en esta materia está realizando una gran parte de la prensa mundial no católica. Decimos conspiración, porque no se puede explicar de otra manera el hecho de que un periodismo tan ávido de publicar y subrayar aún los más menudos incidentes cotidianos haya podido pasar en silencio durante tanto tiempo los horrores que se cometen en Rusia, en Méjico y también en gran parte de España, y hable relativamente tan poco de una organización mundial tan basta como es el comunismo moscovita. Este silencio, como todos saben, se debe en parte a ciertas razones políticas, poco previsoras, que lo exigen - así se afirma -, *y está mandado y apoyando por varias fuerzas ocultas que desde hace mucho tiempo tratan de destruir el orden social y político cristiano"* (*Divini Redemptoris 18*: AAS 29 (1937) 74 - 75).

Señala, por último, Pío XI, en esta larga cadena de causas, la hipocresía que como táctica usa la propaganda comunista.

"Por ejemplo, viendo el deseo de paz que tienen todos los hombres, los jefes del comunismo aparentan ser los más celosos defensores y propagandistas del movimiento por la paz mundial; pero, al mismo tiempo, por una parte, excitan a los pueblos a la guerra civil para suprimir las clases sociales, guerra que hace correr ríos de sangre, y, por otra parte, sintiendo que su paz interna carece de garantías sólidas, recurren a un acopio ilimitado de armamentos. De la misma manera, con diversos nombres que carecen de todo significado comunista, fundan asociaciones y publican periódicos, cuya única finalidad es la de hacer posible la penetración de sus ideas en medios sociales que de otro modo no les serían fácilmente accesibles; más todavía, procuran infiltrarse insensiblemente hasta en las mismas asociaciones abiertamente católicas o religiosas. En otras partes, los comunistas, sin renunciar en nada a sus principios, invitan a los católicos a colaborar amistosamente con ellos en el campo del humanitarismo y de la caridad, proponiendo a veces, con estos fines, proyectos completamente conformes al espíritu cristiano y a la doctrina de la Iglesia. En otras partes acentúan su hipocresía hasta el punto de hacer creer que el comunismo en los países de mayor civilización y de fe más profunda adoptará una forma más mitigada, concediendo a todos los ciudadanos, la libertad de conciencia. Hay incluso quienes, apoyándose en algunas ligeras modificaciones introducidas recientemente en la legislación soviética, piensan que elcomunismo está a punto de abandonar su programa de lucha abierta contra Dios" (*Divini Redemptoris 59*: AAA 29 (1937) 95).

"Al principio, el comunismo se manifestó tal cual era en toda su criminal perversidad; pero pronto advirtió que de esta manera alejaba de sí a los pueblos, y por esto ha cambiado de táctica y procura ahora atraerse las muchedumbres con diversos engaños, ocultando sus verdaderos intentos bajo el rótulo de ideas que son en sí mismas buenas y atrayentes". (Divini Redemptoris 58: AAS 29 (1937) 94-95).

-VII-

Hemos visto en artículos pasados cómo los Papas de la Iglesia Católica, principalmente desde los años 30, han hecho un detallado y profundo análisis de este flagelo de la humanidad que es el comunismo.

Tras este análisis del sistema, Pío XI primero y Pío XII después señalan la gravedad de la amenaza y denuncian los terribles efectos del comunismo. El comunismo ateo ruso sigue siendo el gran peligro.

"Pueblos enteros están en peligro de caer nuevos en una barbarie peor que aquella en que yacía la mayor parte del mundo al aparecer el Redentor. Este peligro tan amenazador es el comunismo bolchevique y ateo, que pretende derrumbar radicalmente el orden social y socavar los fundamentos mismos de la civilización cristiana" (Divini Redemptoris 2-3: AAS 29 (1937) 66).

"¿No hemos visto acaso Nos, sobre este sagrado suelo de Roma, donde la voluntad divina ha establecido la Cátedra de Pedro, a los mensajeros de una concepción del mundo y de la sociedad fundada en la incredulidad y en la violencia, hacerse sembradores de cizaña en la buena tierra de Roma y esforzarse por persuadir a sus hijos, que son precisamente ellos quienes han ideado y realizado una nueva cultura más digna del hombre que no la antigua y eternamente joven civilización cristiana?" (La Festivitá 44-46: AAS 40 (1948) 14).

"¡Ay del género humano, si Dios, tan despreciado por las naturalezas que El mismo creó, dejara libre curso a estas olas devastadoras y se sirviera de ellas, como de un azote, para castigar al mundo!", (Caritate Christi 12: AAS 24 (1932) 183).

En su raíz más profunda, el comunismo es un mal de naturaleza espiritual.

"En todas partes se hace hoy día un angustioso llamamiento a las fuerzas morales del espíritu, y con razón, porque el mal que hay que combatir es, considerado en su raíz más profunda, un mal de naturaleza espiritual, y de esta corrompida fuente ideológica es de donde brotan con lógica diabólica todas las mostruosidades del comunismo", (Divini Redemptoris 83: AAS 29 (1937) 104-195).

Pío XII advierte la presencia del espíritu del mal en la política perturbadora de la paz.

"En las asambleas humanas se infiltra sin sentir el espíritu del mal, el ángel del abismo (Apoc. 9, 11), enemigo de todo sentimiento fraterno; cree próxima ya su hora, y por ello hace cuanto puede a fin de acelerarla" (La festivitá 48-50: AAS 40 (1948) 15).

"En la ausencia o en la decadencia de ese espíritu de justicia, amor y paz es donde hay que ver una de las causas principales de los males que en la sociedad contemporánea sufren millones de hombres, toda la inmensa muchedumbre de desgraciados a los que el paro forzoso condena o amenaza con condenar al hambre. En su miseria y en su desaliento es en lo que confía el espíritu del mal, para separarlos de Cristo, el verdadero y único Salvador; para arrojarlos a la corriente del ateísmo y el materialismo, para enredarlos en mecanismos de organizaciones sociales contrarias al orden establecido por Dios. Deslumbrados por la luz cegadora de bellas promesas, por las audaces afirmaciones de éxitos no comprobables, se hallan muy dispuestos a abandonarse a ilusiones fáciles que no pueden dejar de conducirles a nuevas y terribles conflagraciones sociales. ¡Qué despertar de estos sueños dorados les prepara la realidad!" (Vous Vous Adressons 3: AAS 42 (1950) 485).

-VIII-

Las falsas promesas que hace el comunismo de promover a la clase obrera y campesina son pura propaganda que nunca se hace realidad. Además de explotar económica y socialmente a las masas obreras en los países dominados por la barbarie comunista, esos gobiernos opresivos del marxismo ateo destruyen la dignidad y la libertad humana en todos los campos: en la dirección de la familia, en el ejercicio de la profesión, en la condición de ciudadano, y sobre todo, en la práctica de la religión y en la vida de la conciencia.

Así lo afirmó y condenó repetidas veces el Papa Pío XII en los años cuarenta y cincuenta haciendo ver al mundo sordo y ciego de occidente que el comunismo era una barbarie mucho peor todavía que el inhumano y cruel sistema nazi de Hitler.

El comunismo constituye social, económica y políticamente "una tiranía no menos despótica" que la que fue abatida en Alemania con la derrota de la segunda guerra mundial *(Nell accogliere 33:* AAS 37 (1945) 166), porque lleva a "la opresión sistemática de las libertades civiles y religiosas", *(La festivitá 44-46:* AAS 40 (1948) 14).

Priva, en efecto, al hombre de su libertad y suprime la dignidad de la persona humana *(Cf. L'inesuaribile mistero 28:* AAS 49 (1957) 18; *Ecce Ego 37:* AAS 37 (1955) 25).

> *"Aquí, en el mundo comunista, se halla menos tutelado aún el verdadero concepto de la libertad y de la responsabilidad personal. Y, ¿Cómo podría ser de otra manera, cuando Dios no tiene allí su puesto soberano, ni la vida y actividad del mundo gravitan en torno a El, ni tienen en El su centro? La sociedad no es más que una enorme máquina, cuyo orden es meramente aparente, porque ya no es el orden de la vida, del espíritu, de la libertad, de la paz. Como en una máquina, su actividad se ejercita materialmente, destruyendo así la dignidad y la libertad humana" (La Decimaterza 45:* AAS 44 (1952) 14).

> *"La revolución social se jacta de elevar a la clase obrera. ¡Vana palabra y mera apariencia de una realidad imposible! Vosotros veis que, de hecho, el pueblo trabajador sigue ligado, subyugado y sometido a la fuerza del capitalismo de Estado, el cual los oprime y los esclaviza a todos, no menos a la familia que a las conciencias y convierte a los obreros en una gigantesca máquina de trabajo. No de manera distinta que otros sistemas y ordenamientos que pretende combatir, éste lo agrupa todo, lo ordena y lo constriñe todo en un espantable instrumento de guerra, que exige no sólo la sangre y la salud, sino también los bienes y la prosperidad del pueblo. Y si los dirigentes se pueden enorgullecer de ésta o de la otra ventaja o mejora conseguida en el ámbito del trabajo, levantando y difundiendo a propósito de ello clamorosa propaganda, tal beneficio material jamás llega a compensar dignamente las denuncias impuestas a cada uno, que lesiona los derechos de la persona: la libertad en la dirección de la familia, en el ejercicio de la profesión, en la condición de ciudadano, y sobre todo, en la práctica de la religión y en la vida de la conciencia", (La Vostra Gradita Presenza 8:* AAS 35 (1943) 174).

> *"El comunismo empobrece al hombre, porque invierte los términos exactos de la relación entre el hombre y la sociedad", (Divini Redemptoris 30:* AAS 29 (1937) 80).

> *"En algunos países, una concepción atea o anticristiana del Estado, con sus vastos tentáculos, atrajo a sí de tal manera al individuo, que casi lo despojó de su independencia, tanto en la vida privada como en la pública", (Nell'alba 9:* AAS 34 (1942) 14).

-IX-

El comunismo ateo aplasta y conculca todos aquellos valores fundamentales del hombre que son los únicos que pueden dar la felicidad plena y definitiva a la humanidad: los valores de la religión, de Dios que brilla en la pupila de todo niño que viene a este mundo. Y es precisamente este campo religioso, tan querido a nuestro pueblo latinoamericano y a todos los pueblos de la tierra, lo primero que atacan los gobiernos comunistas siempre que

llegan al poder en una nación. Naturalmente que a veces son tolerantes por un tiempo, si ello les conviene para desarrollar más fácilmente los planes diabólicos del marxismo, tan enemigo de Dios y del pueblo.

Además de suprimir toda libertad política, cultural, social, económica etc., intenta destruir —aunque nunca llegará a lograrlo— el sentido religioso profundamente grabado en el corazón de todo hombre. Así denunció ya en 1932 el Papa Pío XI estos planes satánicos del comunismo internacional procedente de la Unión Soviética.

El comunismo proclama la guerra contra Dios y la religión. Su propósito es eliminar de la humanidad el sentido religioso. A este propósito cooperan ciegamente algunas sectas clandestinas. Este efecto, consubstancial con el sistema comunista, es denunciado posteriormente también por Juan XXIII, Pablo VI y el Vaticano II.

> *"Pero los destructores de todo orden, llamense* "comunistas" *o como se quiera, mezclando las gravísimas estrecheces económicas con tan enorme perturbación de las costumbres, lo cual débese considerar como el más peligroso de todos los males, dirigen con suma audacia sus fuerzas a promover, suprimido todo freno y roto los vínculos de la ley tanto humana como divina, la más atroz de las guerras contra toda religión y contra el mismo Dios, proponiéndose arrancar de raíz de la mente de los hombres, desde su más tierna edad, toda idea de sentimiento religioso, sabiendo muy bien que, borradas de la mente humana la ley y las enseñanzas divinas, ya no les quedará nada por intentar. Y así, lo que nunca jamás hemos leído que ocurriera, vemos con nuestros ojos por toda las regiones de la tierra a hombres impíos, agitados por criminal furor, levantando desvergonzadamente bandera contra Dios y contra la religión", (Caritate Christi 4:* AAS 24 (1932) 180).

> *"Ahora bien, cosa digna de lamentarse: innumerable multitud de hombres, convencidos de que luchan por el pan y la cultura, destruida totalmente la noción de verdad, adhiriéndose a tales sofismas, se vuelven contra Dios y contra la religión; y no solo contra la religión católica, sino contra todas aquellas que reconocen a Dios como autor de este mundo visible y supremo rector de todas las cosas. Y las sectas clandestinas, dispuestas siempre por naturaleza a ayudar a los enemigos de Dios y de la Iglesia* —quienesquiera que éstos sean—, *tratan de añadir nuevas llamas a ese odio vesánico, del cual no puede provenir la paz o la felicidad de ningún orden civil, sino la segura ruina de los pueblos" (Caritate Christi 8:* AAS 23 (1932) 182)

> *"Así pues, esta nueva forma de impiedad, al mismo tiempo que suelta las riendas de las arrolladoras pasiones del hombre, clama desvergonzadamente que jamás habrá paz o felicidad sobre la tierra, mientras no se haya extirpado radicalmente hasta el último vestigio de la religión y se haya eliminado el último de sus partidiarios. Cual si efectivamente esperaran poder reducir a eterno silencio este maravilloso concierto del mundo con que todas las cosas creadas cantan la gloria de Dios* (Sal. 18, 2)" *(Caritate Christi 9:* AAS 24 (1932) 182).

-X-

Hemos visto en artículos anteriores cómo el comunismo ateo intenta destruir toda idea de Dios y borrar los valores religiosos de la cultura y del corazón del hombre.

Por eso el comunismo desencadena la persecución religiosa. Pío XI denuncia "las horrendas matanzas e inmensas devastaciones" llevadas a cabo en los años veinte en la Europa oriental y en Asia *(Quadragessimo anno 112:* AAS 23 (1931) 213). Mención especial recibe en la *"Divina Redemptoris* la persecución religiosa en Rusia y Méjico, y también en España.

> *"También en las regiones en que, como en nuestra queridísima España, el azote comunista no ha tenido tiempo todavía para hacer sentir todos los efectos de sus teorías, se ha desencadenado, sin embargo, como para desquitarse, con una violencia más furibunda. No se ha limitado a derribar alguna*

que otra iglesia, algún que otro convento, sino que, cuando le han sido posible ha destruido todas las iglesias, todos los conventos e incluso todo vestigio de la religión cristiana, sin reparar en el valor artístico y científico de los monumentos religiosos. El furor comunista no se ha limitado a matar a obispos y a millares de sacerdotes, de religiosos y religiosas, buscando de un modo particular a aquéllos y aquéllas, que precisamente trabajan con un mayor celo con los pobres y los obreros, sino que, además, ha matado a gran número de seglares de toda clase y condición, asesinados aun hoy día en masa, por el mero hecho de ser cristianos o al menos contrarios al ateismo comunista. Y esta destrucción tan espantosa es realizada con un odio, una barbarie y una ferocidad que jamás se hubieran creído posibles en nuestro siglo. Ningún individuo que tenga buen juicio, ningún hombre de Estado consciente de su responsabilidad pública puede dejar de temblar si piensa que lo que hoy sucede en España tal vez podrá repetirse mañana en otras naciones civilizadas" (Divini Redemptoris 20: AAS 29 (1937) 75-76).

Estos efectos son todos ellos consecuencia estricta natural del propio sistema comunista.

"No se puede afirmar que estas atrocidades sean un fenómeno transitorio que suele acompañar a todas las grandes revoluciones o excesos aislados de exasperación, comunes a toda guerra; no, son los frutos naturales de un sistema cuya estructura carece de todo freno interno. El hombre, como individuo y como miembro de la sociedad, necesita un freno. Los mismos bárbaros tuvieron este freno en la ley natural, grabada por Dios en el alma de cada hombre. Y cuando esta ley natural fue observada por todos con un sagrado respeto, la historia presenció el engrandecimiento de antiguas naciones, engrandecimiento tan esplendoroso que deslumbraría más de lo conveniente a ciertos hombres de estudio que considerasen superficialmente la historia humana. Pero, cuando se arranca del corazón de los hombres la idea misma de Dios, los hombres se ven impulsados necesariamente a la moral feroz de una salvaje barbarie" (Divini Redemptoris 21 AAS 29 (1937) 76).

-XI-

El comunismo ateo y terrorista explota al pueblo no sólo en el campo económico, privando siempre a los trabajadores del bienestar material que falsamente les promete, sino que lo explota principalmente en el terreno espiritual, moral, religioso, aplastando apenas le conviène toda práctica religiosa y toda justa aspiración a la libertad de educación y de expresión. Ciento cincuenta millones de seres humanos asesinados por el comunismo en los últimos sesenta años, sobre todo en Rusia y China, demuestran la verdad de estas afirmaciones.

Advierte Pío XI cómo el comunismo sustituye la moral natural por la moral del terrorismo.

"La ley natural y el Autor de la ley natural no pueden ser conculcados impunemente; el comunismo no ha podido ni podrá lograr su intento ni siquiera en el campo puramente económico. Es cierto que en Rusia ha contribuido no poco a sacudir a los hombres y a las instituciones de una larga y secular inercia y que ha logrado con el uso de toda clase de medios, frecuentemente inmorales, algunos éxitos materiales; pero no es menos cierto, y tenemos de ello testimonios cualificados y recientísimos, que de hecho ni siquiera en el campo económico ha logrado los fines que había prometido, sin contar, por supuesto, la esclavitud que el terrorismo ha impuesto a millones de hombres. Hay que repetirlo: también en el campo económico es necesaria una moral, un sentimiento moral de la responsabilidad, los cuales, ciertamente, no tienen cabida en un sistema cerradamente materialista como el comunismo. Para sustituir este sentimiento moral no queda otro sustitutivo que el terrorismo que presenciamos en Rusia, donde los antiguos camaradas de conjuración y de lucha se eliminan mutuamente; terrorismo que, por otra parte, no consigue contener, no ya la corrupción de la moral, pero ni siquiera la disolución del organismo social" (Divini Redemptoris 23 AAS 29 (1937) 76-77

La libertad para el comunismo —advierte Pío XII— es monopolio exclusivo a favor de los que gobiernan.

"Millones de hombres no pueden ya ejercer su influjo cristiano en favor de la libertad moral, en favor de la paz, porque estas palabras —libertad y paz— *se han convertido en monopolio usurpado por los perturbadores de profesión y por los adoradores de la fuerza". (La decimaterza 49:* AAS 44 (1952) 15).

El comunismo ahoga la voz de la opinión pública.

"Dejamos aparte, evidentemente, el caso en que la opinión pública se calla en un mundo en donde incluso la justa libertad está desterrada y donde, solamente la opinión de los partidos en el poder, la opinión de los jefes o de los dictadores, está autorizada a dejar oir su voz. Ahogar la voz de los ciudadanos, reducirla a un silencio forzado, es a los ojos de todo cristiano un atentado contra el derecho natural del hombre, una violación del orden del mundo tal como Dios lo ha establecido!. (L'importance 5: AAS 42 (1950) 251).

Los efectos del comunismo sobre la educación de la infancia y de la juventud constituyen una nueva matanza de inocentes *(Cf. Gaudium et Spes 20:* AAS 58 (1966) 1040).

"Hay un país donde se arranca a los niños del seno de la familia para formarlos, o mejor dicho, para deformarlos y depravarlos en asociaciones y escuelas sin Dios, que les hacen beber la irreligiosidad y el odio del socialismo extremista, renovando así una verdadera y más horrenda matanza de los niños inocentes". (Divini illius Magistri 57: AAS 22 (1930) 74)

"Como en otro tiempo Herodes, deseoso de matar al niño de Belén, ocultó su propósito bajo la máscara de devoción, y trató de convertir a los Magos de recto corazón en espías inconscientes, así también ahora los modernos imitadores de aquél ponen todo su esfuerzo en ocultar a los pueblos sus verdaderos designios y en hacerlos ciegos instrumentos de sus propósitos.
Pero; una vez conquistado el poder, y tan pronto como sienten tener firmes en sus manos las riendas, dejan poco a poco caer el velo y pasan progresivamente de la opresión de la dignidad y de la libertad humana a la supresión de toda sana e independiente actividad religiosa" (La Festivitá 12-33: AAS 40 (1948) 12)

-XII-

En los últimos 20 años ha disminuído la condenación explícita y directa del comunismo por parte de los documentos oficiales de la Iglesia. Tal vez ha sido debido al espíritu de coexistencia, de diálogo propio de la sociedad contempóranea o más bien al celo solícito de la Iglesia que tiende la mano también a sus enemigos y a los enemigos de Dios para atraerlos al camino de la verdad y que finalmente vean los comunistas el error del ateismo marxista que los esclaviza desde tanto tiempo. Aunque las condenas directas hayan disminuido, la Iglesia seguirá siempre rechazando el comunismo en su doctrina y en su praxis que es atea, antireligiosa, anticristiana y antihumana explotando al hombre en el campo económico, religioso, social político, cultural etc. Debido al ateismo y a la tiranía del comunismo, habrá siempre oposición radical entre éste y la religión cristiana, siendo imposible llegar a una verdadera conciliación entre ambos. Esto aparece claro también en todos los documentos de la Iglesia aun de los últimos años.

Los documentos más recientes del magisterio mantienen sustancialmente la misma técnica condenatoria de los anteriores. La palabra comunismo no aparece con la frecuencia de antes. Pero el contenido de la palabra se reitera en toda su lamentable plenitud.

La encíclica *Mater et Magistra* de Juan XXIII recoge la palabra comunismo en un pasaje de carácter histórico conmemorativo *(Cf, Mater et Magistre 34:* AAS 53 (1961) 408), que reitera la oposición radical entre el comunismo y el cristianismo. A lo largo de la parte expositiva de su gran documento, Juan XXIII no menciona el comunismo. Pero sí lo hace, hacia el final, en el pasaje dedicado a refutar las ideologías ateas y reivindicar el sentido religioso natural en el hombre *(Cf. Mater et Magistra 212-217:* AAS (1961) 451-452).

— Hay que advertir, sin embargo, que esta condenación recae no sólo sobre el comunismo, sino también sobre la concepción materialista atea defendida, desde distintos puntos de partida, por el ateísmo occidental, propio del llamado "espiritú Técnico".

Por su parte, la encíclica *Pacem in terris* tampoco habla expresamente del comunismo. Hay un texto que alude al comunismo al denunciar la opresión de las libertades ciudadanas *(Cf. Pacem in terris 104:* AAS 55 (1963) 285-286). Y también, en la última parte, aparece un pasaje interesante que tiene aplicación al sistema comunista, cuando distingue entre la falsedad de las teorías filosóficas y *"las corrientes de cáracter económico y social, cultural o político" nacidas* de tales teorías o sistemas *(Cf. Pacem in terris 159:* AAS 55 (1963) 300). Es una distinción que irrumpe como elemento nuevo y sumamente orientador en el tratamiento del comunismo por el magisterio.

— El mismo estilo en la exposición del tema comunismo se observa en los documentos del Vaticano II. La palabra queda suprimida. Pero las denuncias son directas sobre el sistema y la política comunista.

Tres son los pasajes en que tal denuncia aparece con claridad meridiana. El primero, al condenar con energía los regímenes políticos que son contrarios a la libertad civil o religiosa del ciudadano (confróntese *Gaudium et Spes 73.* AAS 58 (1966) 1095) e incurren, por tanto en opresión del gobernado (Cf. ibid. 74: 1096). El segundo, al calificar de inhumanos los regímenes totalitarios (Cf. ibid. 75: 1098) y condenar el absolutismo político de partido único (Cf. ibid. 85: 1 1099). Por último, el Vaticano II alude claramente al comunismo al enjuciar y condenar el moderno ateísmo sistemático *(Cf. Gaudium et Spes 20* AAS 58 (1966) 1040).

— Tampoco la encíclica *Populorum Progressio* menciona expresamente el comunismo, pero igualmente lo alude con claridad. En el párrafo dedicado a los mesianismos totalitarios *Cf. Populorum progressio 11.* AAS 59 (1967) 262) y en el texto que habla de la colectivización integral como gravemente atentatoria contra los derechos fundamentales de la persona humana (Cf. ibid. 33: 273-274).

-XIII-

En los últimos veinte años habían disminuido en los documentos de la Iglesia las condenas directas del comunismo. Pero aunque no se hablara tanto explícitamente de este sistema, su doctrina atea y praxis socio-política fue siempre rechazada por los Papas, también en los últimos años.

Es en la encíclica *Eclesiam Suam* donde el tema còmunismo reaparece en forma directa. Y la condenación es la de siempre. Se matizan las formas de expresión. Pero la sustancia de la actitud es la misma. Presenta Pablo VI el comunismo en el contexto general del ateísmo sistemático, como hace el Concilio. Y lo sitúa como destinatario también del diálogo de la Iglesia con el mundo contemporánero. Es en este punto donde aparece como novedad la voluntad de comunicación y el afán de búsqueda de líneas o zonas de aproximación. Pero, conviene repetirlo, la actitud doctrinal es la de Pío XII y Pío XI. Merece destacarse en el texto que sigue la afirmación de que la condena del comunismo es en realidad autocondena del propio sistema. Es más lamento de víctimas que sentencia de jueces.

> ***"Sabemos que en este círculo sin confines son muchos, por desgracia muchísimos, los que no profesan religión alguna; muchos incluso, en formas diversísimas, se profesan ateos. Y sabemos que hay algunos que hacen profesión abierta de su impiedad y la sostienen como programa de educación humana y de conducta política en la ingenua, pero fatal persuasión de liberar al hombre de concepciones viejas y falsas de la vida del mundo, para sustituirlas, dicen, con una concepción científica y conforme con las exigencias del moderno progreso.***
>
> ***Es éste el fenomeno más grave de nuestro tiempo. Estamos firmemente convencidos de que la teoría sobre la que se funda la ne-***

gación de Dios fundamentalmente errónea, no responde a las exigencias últimas e inderogables del pensamiento, priva al orden racional del mundo de sus bases auténticas y fecundas, introduce en la vida humana no una fórmula de solución, sino un dogma ciego que la degrada y la aflige; debilita de raíz todo sistema social que sobre ella pretende fundarse.

No es una liberación, sino un drama que intenta apagar la luz del Dios vivo. Por ello. Nos resistiremos con todas nuestras fuerzas a esta avasalladora negación en defensa del interés supremo de la verdad, por el compromiso sacrosanto contraído con la confesión fidelísima de Cristo y de su Evangelio, por el amor apasionado e irrenunciable a los destinos de la humanidad, y con la esperanza invencible de que el hombre moderno sepa descubrir también ahora, en la concepción religiosa que el catolicismo le ofrece, su vocación a una civilización que no muere, sino que progresa siempre hacia la perfección natural y sobrenatural del espíritu humano, capacitado, por gracia de Dios, para la pacífica y honesta posesión de los bienes temporales y abiertos a la esperanza de los bienes eternos.

Estas son las razones que nos obligan, como han obligado a nuestros predecesores, y con ellos a cuantos aman de corazón los valores religiosos, a condenar los sistemas ideológicos que niegan a Dios y oprimen a la Iglesia; sistemas frecuentemente identificados con regímenes económicos, sociales y políticos, y entre ellos especialmente el comunismo ateo. Podría decirse que su condenación no proviene de nuestra parte.".

Es de parte de los sistemas mismos y de los regímenes que los personifican de donde viene hasta nosotros la oposición radical de ideas y la opresión de los hechos. Nuestro reproche es, en realidad, lamento de víctimas más que sentencia de jueces" (Ecclesiam suam 92-94: AAS (1964) 650-652).

-XIV-

Como hemos visto en todos los artículos anteriores, los documentos de los Papas han rechazado siempre el comunismo. También los últimos Papas Juan XXIII, Pablo VI y Juan Pablo II lo han condenado, aludiendo este último repetidas veces a la falta de libertad y a la opresión que sufre su pueblo polaco de parte del régimen comunista de aquella nación.

Vamos a reunir en este artículo las frases y epítetos con que los varios Papas han calificado al socialismo marxista y al comunismo donde se verá lo nefasto y anti-humano de este sistema de gobierno. En los artículos anteriores hemos citado todos los documentos en los cuales los papas emitieron estos juicios. Aquí omitimos esta documentación ya dada anteriormente.

El socialismo marxista y el comunismo, en las palabras de los varios Papas del presente siglo y del pasado es:

> *"nefasto y totalmente contrario al derecho natural; radical subversión de los derechos, bienes y propiedades de todos, incluso de la misma sociedad humana; enfermedad de muerte que pone en peligro la vida misma de la sociedad humana; de tendencia masificante o despersonalizadora; una humanidad sin Dios, aparente redención; pseudoideal de justicia, de igualdad y de fraternidad; sistema científicamente superada desde hace mucho tiempo y refutado por la realidad práctica; pretendido evangelio nuevo; sistema lleno de errores y sofismas, contrario a la razón y a la revelación divina; sistema subversivo del orden social. porque destruye las bases fundamenteles de éste; un sistema desconocedor del verdadero origen, de la verdadera naturaleza y del verdadero fin del Estado; un sistema que combate y que niega los derechos, la dignidad y la libertad de la persona humana. El comunismo es una lucha friamente calculada y cuidadosamente preparada contra todo lo que es divino; es totalmente antirreligioso; es una expoliación de los derechos personales y una esclavitud del hombre; es un criminal abuso del poder público para ponerlo al servicio del terrorismo colectivo; es un programa político de partido, derivado del nuevo capricho humano y saturado de odio; es un duro yugo impuesto a la fuerza engañando al pueblo con falaces esperanzas; es una doctrina negadora de la fe en Dios y en Cristo. El comunismo es intrínseca-*

mente malo devastando la civilización cristiana este odio del ateismo comunista. El comunismo sustituye el derecho por la fuerza, la libertad por la amenaza y por el terror, hace de la mentira, de las luchas, de la rebelión de las masas otras tantas armas de su política, hace imposible la paz interior y exterior, niega todo honor a Dios y a la religión; disimula cínicamente cuando le conviene la crudeza repugnante e inhumana de los principios y métodos del comunismo bolchevique. El comunismo usa una propaganda diabólica cual el mundo tal vez nunca ha conocido, un veneno que está intoxicando a diario las mentes y los corazones; los principios comunistas pueden acabar destrozando por la violencia y la muerte a la sociedad entera.

-XV-

Concluiremos en este artículo la exposición del comunismo que ha sido siempre rechazado por los Papas del presente siglo y del pasado, como un sistema antidemocrático, explotador e inhumano.

En nuestro último artículo habíamos iniciado la descripción del socialismo marxista y del comunismo ateo con las frases y epítetos que le atribuyen los documentos de la Iglesia Católica y que ya habíamos analizado en los primeros trece capítulos. Omitiendo dicha documentación, que ya ha sido presentada anteriormente, se verá en esta letanía de expresiones y calificativos con que los Papas describen al comunismo, que este sistema es totalmente inaceptable para un sacerdote y para un cristiano que quiera seguir siendo fiel a su vocación cristiana.

El comunismo, según estos documentos es:

"Sistema que hace correr ríos de sangre; criminal perversidad; Barbarie; pretende derrumbar redicalmente el orden social y socavar los fundamentos mismos de la civilización cristiana; es una concepción del mundo y de la sociedad fundada en la incredulidad y en la violencia; ola devastadora, azote y castigo del mundo; corrompida fuente ideológica de donde brotan con lógica diabólica todas las monstruosidades del comunismo; espíritu del mal, el angel del abismo enemigo de todo sentimiento fraterno; tiranía despótica; opresión sistemática de las libertades civiles y religiosas; sistema que priva de la libertad y suprime la dignidad de la persona humana; sistema que subyuga al pueblo trabajador sometiéndolo a la fuerza del estado que oprime y esclaviza convirtiendo al trabajador en máquina de trabajo; instrumento de guerra que exige no sólo la sangre y la salud, sino también los bienes y la prosperidad del pueblo; sistema opresor que lesiona los derechos de la persona, y que empobrece materialmente al hombre; odio vesánico; contra Dios deseando extirpar radicalmente hasta el último vestigio de la religión; violencia furibunda, que destruye iglesias y asesina sacerdotes, religiosas, y seglares por el mero hecho de ser cristianos o al menos contrarios al ateísmo comunista; el comunismo es un odio, una barbarie y una ferocidad que jamás se hubieran creído posibles en nuestro siglo. El comunismo es una salvaje barbarie, un sistema cerradamente materialista, terrorismo brutal, sistema que suprime las palabras libertad y paz, ahogando la voz de la opinión pública; sistema depravado que pasa progresivamente de la opresión de la dignidad y de la libertad humana a la supresión de toda sana e independiente actividad religiosa.

El comunismo es un régimen político contrario a la libertad civil y religiosa del ciudadano y que por tanto incurre en la opresión del gobernado; es un régimen totalitario e inhumano; es el absolutismo político del partido único; es un falso mesianismo totalitario; es una colectivización integral gravemente atentatoria contra los derechos fundamentales de la persona humana; es un ateísmo sistemático; es una abominable impiedad sostenida como programa de educación humana y de conducta política; es un dogma ciego que degrada la vida humana, debilita de raiz todo sistema social, un sistema que intenta apagar la luz del Dios vivo en el mundo.

Es precisamente el ateismo del socialismo marxista y del comunismo, además de su praxis explotadora y opresora, lo que hace condenable para un cristiano la filosofía y el régimen político del comunismo con su materialismo dialéctico soviético".

CAPITULO VIII

CRITICA DEL MARXISMO-COMUNISMO

Este capítulo ha sido tomado de las siguientes obras.

- Voces Comunismo, Materialismo Dialéctico, Materiales Históricos, Marxismo, en Enciclopedia Cattolica Vaticana.
- Voces Comunismo, Materialismo Marx y Marxismo, en Gran enciclopedia Rialp (GER).
- D'Arcy Martín, Comunismo y Cristianismo, Barcelona, Editorial Herder 1978.
- Ruszkowski Andrés, El comunismo, Barcelona, Editorial Herder 1965.

I. CRITICA DEL IGUALITARISMO COMUNISTA

El defecto de planteamiento consiste en el paso indebido de la igualdad abstracta de la naturaleza humana a la igualdad concreta y de hecho. Todos los hombres, considerados en su esencia, son perfectamente iguales, porque en cada uno de ellos se realiza la misma naturaleza con sus partes constitutivas y sus exigencias generales, de las cuales derivan para cada individuo algunos derechos fundamentales poseídos igualmente por cada uno. Por tanto en el plano abstracto de la naturaleza todos los hombres son iguales; pero no son iguales en cambio en el plano concreto y en el engranaje de la vida social. El mismo Rouseau, cuya doctrina podía llegar a concluir en una cierta forma de comunismo, reconoce que los hombres nacen física y moralmente diferentes; por tanto las primeras diferencias sobre el plano concreto derivan de la misma generación o naturaleza la cual hace presente o concretiza la esencia humana en forma diferente en cada individuo. A estas innegables diferencias se añaden aquellas que cada individuo desarrolla mediante el uso de las capacidades recibidas originalmente. Los individuos, dotados de fuerza física y capacidad intelectual y volitiva diferentes, se catalogan casi espontáneamente en una escala jerárquica, según el uso el abuso de sus facultades, según la mayor o menor intensidad de trabajo, según el esfuerzo puesto en el dominio de sus pasiones y en la explotación de las posibilidades subjetivas y objetivas, de tal manera que sobre la igualdad de naturaleza se injerta la desigualdad de hecho, que también es natural. Es un error manifiesto atribuir únicamente a la propiedad derivada el origen de todas las desigualdades sociales y por tanto condenarla en nombre del concepto de igualdad.

La propiedad privada produce únicamente desigualdades económicas; pero si éstas son consecuencia como sucede frecuentemente, de las diferentes capacidades de los individuos y de su laboriosidad particular para hacer fructificar sus dotes, en línea de principio no se pueden condenar dichas desigualdades. Por tanto la pretensión de las corrientes humanistas de alcanzar una total igualdad real en la organización social, aboliendo el instituto de la propiedad privada, se demuestra una utopía. La igualdad social no puede ser aritmética sino que debe ser proporcional: o sea, todo individuo debe tener en la sociedad derechos particulares, añadidos a los derechos universales procedentes de la naturaleza, en proporción a sus capacidades y a la contribución que puede dar o que ha dado el bien común. Tal proporción debe ser respetada también como relación a la posesión.

II. CRITICA DE LA ECONOMIA COMUNISTA

El axioma del cual parte la doctrina económica del comunismo, es un eco del tema de la igualdad total. Todo pertenece a todos, la naturaleza con sus bienes económicos es el banquete común de todos los hombres, por tanto la apropiación particular con la exclusión de los demás sería una lesión a la justicia de donde la consecuencia ulterior de que los bienes terrenales no pueden pertenecer más que a la comunidad. El sofisma se esconde de modo evidente en esta retahila de afirmaciones axiomáticas. Ante todo hay que observar el paso indebido de lo abstracto a lo concreto. En abstracto, esto es, considerados los hombres con las exigencias más universales de su naturaleza, todos los bienes terrenos están destinados por el orden objetivo para el uso de los hombres, para que éstos alcancen la finalidad de la vida con el uso de dichos bienes. Por tanto todos los hombres tienen un igual derecho a su uso, para este derecho no es una pertenencia positiva de los bienes terrenos a la humanidad entera, sino más bien una facultad de apropiárselos, uniéndolos a los fines de la persona humana, mediante un acuerdo positivo de apropiación, del cual proviene la pertenencia real de hecho. En otros términos, el bien económico es originalmente común en sentido negativo, en cuanto que, mientras está libre, (*Res nullius*) puede ser ocupado por cualquier persona que así lo desee. Si el bien económico, como afirma el comunismo, perteneciera a toda la humanidad en modo positivo, sería contra la justicia también la posesión de parte de las colectividades políticas, pues ello excluiría la posesión de parte de otras colectividades. Por tanto el comunismo afirma y niega al mismo tiempo el principio de la pertenencia originaria de los bienes económicos a todos los hombres, pues admite la posesión de parte de la colectividad o comunidad. Si esta posesión común, colectivo o nacional no va contra la justicia, tampoco va contra la misma justicia la posesión privada: un principio universal no puede tener excepción alguna. El comunismo, por tanto, se mata él mismo con sus propias armas.

Condenada como injusta la apropiación privada, el comunismo afirma con su contrapropuesta la necesidad de la gestión colectivista en la cual el Estado, propietario de todos los bienes de producción, provee a la administración y a la distribución. Así pues, al capitalismo individual el comunismo opone un capitalismo de Estado. Pero su introducción no elimina los defectos criticados en la organización capitalista, sino que los múltiples añadiendo otros muchos más graves y más peligrosos. Ante todo la organización comunista es anti-económica, pues suprime el estímulo motor de toda economía, quitando el aguijón del interés inmediato del productor, que es la fuente de energía en la búsqueda de lo útil y que no se puede sustituir con otros estímulos. La organización comunista además, hace imposible el ahorro, que es el segundo resorte vital de la producción, pues, suprimida la propiedad privada el hombre no tendría ya ningún incentivo para hacer sacrificios para proveer a futuras necesidades. El Estado debería substituir a los ahorrantes particulares, almacenando reservas, las cuales pesarán necesariamente sobre las categorías de los trabajadores mucho más que en el régimen de la propiedad individual. A perturbar todavía más el proceso económico en el régimen comunista se añade la inevitable intromisión de la política, ante la cual deberá capitular el criterio de la conveniencia económica en la organización de los factores de producción, y también el monopolio de Estado que está viciado de defectos mucho más graves que el monopolio personal, a causas de la imposibilidad de escapar a su presión y a la imposibilidad de atenuar los efectos sofocadores con la competencia. La economía colectivista, en fin, no puede escapar al sistema de la planificación, la cual se convierte en su regla general y en su proceso normal. Una autoridad central debería manejar todo el variado, complejo y colosal mecanismo económico de un pueblo entero entrometiéndose, para obtener los fines productivos, en la vida del hombre en modo capilar, para establecer las partes alícuotas de producción de cada mercancía, para regular el consumo, para determinar las profesiones y su distribución, introduciendo así la esclavitud en el trabajo. En la economía colectivista y planificada la persona humana llega de esta manera a perder todo valor autónomo con la supresión total de su libertad de elección, que no podría jamás hacer valer contra un dador de trabajo, el cual posee todos los bienes de subsistencia y puede disponer de ellos con absoluta independencia.

Piedra angular de la concepción económica del comunismo es la teoría marxista del valor, a la cual se ha dirigido de manera particular la crítica

para demostrar su total inconsistencia. En efecto, el valor de la mercancía no deriva solamente de la cantidad de trabajo social cristalizado en ella. El valor de intercambio resulta de muchos componentes, del deseo, de la utilidad, de la escasez del producto, de la necesidad del comprador y de otros factores, entre los cuales hay que enumerar el trabajo, en cuanto que este de ordinario aumenta la utilidad de la mercancía. La primera fuente del valor de intercambio como ya había establecido Aristóteles, es la necesidad de parte del hombre y la aptitud de parte de la mercancía para satisfacer dicha necesidad, o sea la utilidad. (Antonio Messineo. **Enciclopedia Cattolica Vaticana**. Vol. IV. Columnas 153 y 154).

III. CRITICA DE LA SOCIOLOGIA COMUNISTA

La concepción social del comunismo se apoya en el concepto de clase, de lucha de clases, y de un futuro mesiánico, en el cual, desaparecida la división clasista, cesará la lucha y la competencia, para dar lugar a una era de colaboración fecunda en la sociedad renovada. ***"La historia de la comunidad, desarrollada hasta el presente, es la historia de la lucha de clases"***, y la sociedad burguesa, como afirmaba el manifiesto de los comunistas, redactado por Marx y Engels no habría destruido la oposición de las clases, si bien la habría simplificado, reduciéndola a la oposición de dos solas: la burguesía y el proletariado. Pero llegará un tiempo, añade como profeta del futuro, en el cual la lucha fraticida señalará el advenimiento de una nueva civilización de una sociedad sin clases y sin conflictos económicos sin contradicciones y sin injusticias. ***"A la sociedad burguesa con sus clases y con sus antagonismos de clase, sucederá una asociación, en la cual el libre desarrollo de cada uno será la condición del libre desarrollo de todos"***.

La primera dificultad que se suscita para desmoronar esta construcción fantástica deriva del mismo concepto de clase social, difícil de definir en manera de atribuirle un contenido exacto y unívoco, que pueda señalar satisfactoriamente sus límites y establecer con precisión dónde empieza y dónde termina. Los individuos de un determinado complejo social se distribuyen en categoría tan diferentes y tan débilmente separadas las unas de las otras que es imposible determinar divisiones exactas. Sin negar sin embargo la existencia de las clases, de las cuales se puede alcanzar un concepto aproximativo, hay que negar decididamente que la única causa que produce su formación sea la causa económica, como supone el comunismo. Indudablemente un elemento económico se mezcla en la constitución de las clases sociales, pero es un error elevarlo a factor exclusivo y determinante, pues otros motivos, de orden superior y espiritual, libres de toda consideración económica, contribuyen a asociar a los hombres entre si y a hacer sentir una cierta afinidad. El concepto de clase en el comunismo queda falseado por la más general concepción de la historia cuyo movimiento evolutivo estaría dominado por el interés material.

El segundo escollo sobre el cual naufraga la teoría social del comunismo, es la lucha de clase, atribuída también ella a factores económicos. La historia demuestra cómo las clases pueden tener otros orígenes, como por ejemplo la religión que causa las castas sacerdotales, las funciones civiles y militares, que crean categorías especiales de ciudadanos; la misma historia demuestra que la tan cacareada lucha de clases no ha existido siempre, incluso en aquellas organizaciones sociales en las cuales debería haber surgido a causa de la explotación de una clase por la otra como entre las castas de la India. La lucha de clases no es por tanto una ley general y necesaria ni depende de un hecho exclusivamente económico como se ha observado incluso en la sociedad contemporánea, sino de un complejo estado psicológico de las masas en el cual tiene gran parte el sentimiento de inferioridad social del proletariado, donde se mezclan también motivos espirituales.

También es gratuita y sin fundamento la suposición del comunismo sobre la homogeneidad y la cohesión compacta de las dos clases en las que se habría simplificado actualmente la sociedad contemporánea. Ni el proletariado ni la burguesía están unidos de tal manera que no presenten resquebrajamientos internos y antagonismos profundos e insuperables, como son los que se derivan de razones nacionales o patrióticas o de la defensa del trabajo y de los salarios. Las últimas guerras han visto a los proletarios de una nación empuñar las armas contra los de la nación enemi-

ga, desmintiendo con su fundamento patriótico el eslogan del comunismo según el cual el proletariado no tendría patria o nación. En el pasado y en el presente los trabajadores de una nación se han elevado contra los trabajadores de otras naciones, y las organizaciones sindicales han apoyado sus pretensiones antagónicas y la oposición contra la inmigración de mano de obra extranjera, para defender las propias condiciones de trabajo, frecuentemente con injusticia evidente para con los trabajadores de las naciones superpobladas. Por tanto, estamos muy lejos del sueño de un proletariado homogeneo que marche como un ejército compacto a la conquista de la nueva era, con cuya descripción el comunismo se conecta con la utopía de las islas imaginarias y de las sociedades ideales.

Bastaría incluso el estudio superficial de la naturaleza humana, de sus tendencias y necesidades para disipar el sueño mesiánico de una sociedad sin clases en la cual reinarían tranquilamente la libertad, la armonía, la prosperidad y la justicia. Para alcanzar esta meta la lucha de clases debería realizar una paligénesis total del hombre, extinguiéndo en él el estímulo desordenado de las pasiones y particularmente del egoísmo, para introducir en su naturaleza virtudes duraderas que corrijan los defectos. Ahora bien, una tal transformación no solamente es en sí misma una utopía inactuable, sino que, aunque no fuera tal, no podría jamás ser realizada por una concepción de la vida que niega los valores morales y espirituales y embrutece al hombre en la búsqueda ansiosa del bienestar material. Las fricciones y los antagonismos, las discordias, y las injusticias pueden ser atenuados por una elevada educación altamente moral del pueblo, pero no pueden ser totalmente suprimidas mientras el hombre sea un ser agitado por tendencias opuestas.

Además las clases no son formaciones arbitrarias que puedan desaparecer mediante la acción voluntaria, sino que, su nacimiento se debe a causas naturales, las cuales actúan espontáneamente en el ambiente social y determinan los estratos. La reducción a una única clase supone la nivelación aplanadora de la humanidad sobre un plano sin arrugas, en el cual deberían desaparecer las capacidades diferentes, con las cuales nacen los hombres, y todas las otras diferencias adquiridas mediante la iniciativa personal. Mientras los hombres sean diferentes por su índole y por sus cualidades físicas y morales y mientras el esfuerzo personal pueda crear nuevos caracteres diferenciales, habrá clases diferentes en la sociedad. La prueba de esto se tiene en el experimento Bolchevique el cual, después de haber derribado la burguesía, ha creado nuevas clases, con tenor diferente de vida y con un trato desigual. La dinámica espontánea de la convivencia social ha superado o vencido un mito abstracto, apoyado en un optimismo de fantasía.

IV. CRITICA DE LA POLITICA COMUNISTA

La concepción política del comunismo prevee una fase de organización social, la cual será alcanzada con la dictadura del proletariado, después de haber derribado el Estado burgués, y su fase resolutiva y fina, en la que finalmente desaparecerá el Estado, para dar lugar a una convivencia sin autoridad y sin leyes entre hombres movidos únicamente por el entusiasmo del trabajo desinteresado realizado para bien de la colectividad.

La dictadura del proletariado, aún entre los mismos profetas del comunismo, permanece un concepto incierto y ondulante. Según Lenín, que se gloría de ser el más genuino intérprete de la doctrina de la lucha de clases aplicada al problema del Estado, desemboca en el reconocimiento del dominio político del proletariado, o sea de un poder no condividido con nadie y fundado inmediatamente en las fuerzas armadas de las masas trabajadoras. Esta dictadura no es una democracia de brazos abiertos, sino una democracia de los oprimidos, los cuales tienen la intención de aniquilar a los opresores, y por tanto, una feroz y despiadada represión de la minoría destinada a la muerte. En su acción política, como sigue expresándose Lenin, no conoce límites de ley alguna, siendo un poder ilimitado que se rige por la fuerza y no por la ley.

El contenido profundamente antihumano de esta concepción no puede escaparse a quien todavía tenga fe en los valores espirituales. En la sociedad el hombre conserva su nobleza de ser racional, el cual debe ser guiado a la consecución de los fines colectivos por normas morales y jurídicas, las cuales estimulan su conciencia a la acción ordenada: La dictadura del proletariado sustituye estas normas morales y jurídicas por la pura fuerza

material, la violencia, reduciendo la convivencia a un ergástulo, dominado por el látigo del verdugo. Libertad y justicia se vuelven palabras vacías ante el poder ilimitado del Estado proletariado, el cual destroza en sus engranajes a la persona humana. Si además se considera cómo la masa proletariada, incapaz de gobernarse colectivamente, debe conferir el poder a una fracción o facción suya, y ésta a un jefe, se verá cómo la supuesta dictadura del proletariado se convierte en dictadura de una clase y de un hombre con la constitución de un estado totalitario, que oprime al proletario en la más extensa esclavitud política en nombre del proletariado.

En la descripción de la fase definitiva, a la que un día todavía indeterminado deberá desembocar la evolución comunista, el comunismo se dirige nuevamente a la autopía y de ésta toma prestada la confusa nobulosidad de sus ideas. En la sociedad futura, según Lenín, los hombres liberados de la esclavitud capitalista, de los errores innumerables, de las locuras, de los sin sentidos y vulgaridades de la explotación capitalista, se acostumbrarán poco a poco a seguir las líneas más elementales de la convivencia social, conocidas desde milenios y por milenios repetidas en todas las tradiciones, y a respetarlas sin violencia, sin subordinación, sin un especial aparato cohercitivo del Estado. Su trabajo llegará a ser tan productivo que darán espontáneamente toda la actividad de que son capaces, superando los estrechos horizontes del derecho burgués: desaparecerá la criminalidad y la miseria.

La sola lectura de este vagabundear por los cielos de la fantasía, donde ha desaparecido completamente de vista la realidad terrena del hombre concreto, es suficiente para hacer ver a qué meta quimérica está dirigida la evolución de la historia. El Estado con sus poderes de dirección y coacción se injerta en el orden humano con una necesidad tal que ninguna fuerza contraria podrá eliminar. La muerte del Estado es la muerte de la vida social y la instauración de la anarquía con el colapso de todas las fuerzas morales que hacen posible la convivencia civil.

V. COMUNISMO Y RELIGION

El antagonismo irreductible entre comunismo y religión, que la historia del movimiento demuestra en toda su trágica violación en la guerra declarada a toda forma de culto, no es un fenómeno ligado a contingencias particulares o a la exaltación de algunos de sus representantes, sino que brotan necesariamente de la concepción materialista de la vida y del mundo, en la que el comunismo se inspira en todas sus actitudes. En la visión marxista, la religión, como todo otro valor espiritual, es uno de los productos secundarios del juego de los factores económicos, mutables en su contenido y en su forma de acuerdo a los cambios de las relaciones de producción e intercambio.

Como la definió el mismo Marx, ***la religión en su esencia es la región nobulosa, en la cual las creaciones del cerebro humano parecen animarse de una vida propia y constituirse en seres independientes y en relación entre ellos y con los hombres, pura proyección de la conciencia alienada, la cual se encuentra a sí misma únicamente cuando la supera y la destruye.*** La religión, añade el mismo Marx, ***es el suspiro de la persona oprimida, el alma de un mundo sin corazón, como es el espíritu de una civilización en la cual está excluído el mismo espíritu. La religión es el opio de los pueblos.***

También Lenín atribuye el origen de la religión a estas mismas causas. La religión, dice Lenín, ***es un aspecto de la opresión espiritual, que se ejerce siempre en todas partes sobre las masas populares postradas por el trabajo perpetuo en provecho de otros, por la miseria y por el aislamiento. La fe en una vida mejor en el futuro nace inevitablemente de la impotencia de las clases explotadas en la lucha contra los explotadores, así como la creencia en las divinidades, en los diablos y en los milagros nace de la impotencia del salvaje en su lucha contra la naturaleza.***

Por tanto, la génesis del sentimiento religioso sería debida, según el comunismo, al sentido de la impotencia de las clases oprimidas, las cuales, en virtud de una proyección fantástica se imaginan la existencia de una vida futura y de una divinidad invisible, cuya esencia sería una quimera pueríl, la cual debilita el impulso luchador de las masas proletarias.

Ligado a un estado de conciencia absurdo, como dijo Marx, a una particular etapa económica, el sentimiento religioso estaría destinado a desapa-

recer cuando la neblina mística sea barrida de la faz de la tierra con las clases y con sus sobreestructuras ideológicas.

Verdaderamente real no existe más que la materia de la cual procede todo o en la cual se resuelve todo, sin exeptuar los valores superiores del espíritu. Por tanto, no existe un Dios personal y trascendente, un ser absoluto y perfectísimo. No se da, ni se puede dar, una revelación, una vida sobrenatural ni un fin ultraterreno al cual estaría destinada la vida humana. La finalidad de la existencia no sobrepasa los límites del tiempo, en los cuales se detienen y agota toda idealidad o realidad ideal. De esta manera son negados radicalmente todos los postulados de la creencia religiosa, sin posibilidad alguna de evadir o salir del aire opaco de un materialismo sin fracturas hacia una atmósfera más luminosa, que es la aspiración natural y espontánea del espíritu humano en todos los tiempos y en todas las latitudes. El ateísmo, no solo ideológico, sino también militante contra todo credo religioso, llega a ser para el comunismo una necesidad sistemática, y el odio contra lo sagrado un movimiento devastador.

No hace falta detenerse a refutar una ideología contra la cual se revelan la razón humana, las tradiciones de los pueblos, el espiritualismo de la civilización occidental y la revelación cristiana. La esencia antireligiosa del comunismo explica por qué la Iglesia lo condenó desde el primer momento en que apareció en el plano de la historia.

Ya en el 1846, Pío IX, en su encíclica "*Qui pluribus*" del 9 de noviembre se levântaba contra "***aquella nefasta doctrina del llamado comunismo sumamente contraria el mismo derecho natural, la cual, una vez admitida, conduciría a la subversión radical de los derechos, de las cosas, de la propiedad de todos y de la misma sociedad humana***". Después de esta abierta reprobación se siguieron en forma no interrumpida las declaraciones de condena contra el sistema comunista y contra sus actuaciones políticas. La misma reprobación y condena aparece en la encíclica *Quarta Cura* del 8 de diciembre de 1864 y también en el *Syllabus.* Igualmente fue condenado el comunismo en la *Rerum novarum* de León XIII, en la *Quadragésimo Anno* y en la *Divini Redemptoris* de Pío XI, y en otros múltiples documentos de la Santa Sede más recientes, como se indica en otro capítulo de esta obra.

La condena del comunismo de parte del Vaticano desvanece la ilusión de cualquier intento de una hipotética conciliación entre el comunismo y el cristianismo, "***Cuándo el comunismo sea enemigo declarado de la Santa Iglesia y de Dios mismo***, dice Pío XI, ***es una cosa por desgracia demostrada por la experiencia y conocida por todos***". La naturaleza del comunismo es impía e injusta.

Pío XII no se quedó atrás de sus predecesores en su condena al comunismo. En su radiomensaje navideño de 1942, renovó abiertamente dicha condena. "***La Iglesia, movida siempre por motivos religiosos,*** decía Pío XII, ***condenó los varios sistemas del socialismo marxista y los condena también hoy, pues es deber y derecho permanente el preservar a los hombres de corrientes e influjos que pongan en peligro su salvación eterna***". La exclusión de la participación en los sacramentos a cuantos se adhieren conscientemente a los partidos comunistas y militan en ellos, y la excomunión a cuantos se hagan propagadores y defensores de su doctrina atea y materialista, exclusión y excomunión establecida por el Decreto del Santo Oficio del 1o. de julio de 1949, no fueron más que el desarrollo lógico de la enseñanza precedente de la Iglesia, la cual separa de su organismo a aquellos que por su propia iniciativa ya se han separado de ella, rechazando la fe en Dios y la negación de todas las verdades contenidas en la Doctrina Cristiana.

VI. EL COMUNISMO NO RESISTE UNA CRITICA SERIA

1. El carácter simplista de la doctrina comunista.

La primera objeción seria contra el comunismo, en su aspecto teórico y práctico, se refiere a su simplicismo. En su doctrina, cada situación de hecho, cada concepto, y, de modo general, todo su contenido se encuentra simplificado y esquematizado hasta resultar deformado. Esa es la razón principal de que sea rechazado por hombres de pensamiento que lo conocen realmente.

Ya hemos visto cómo su escatología, al olvidar el carácter complejo de la naturaleza

humana, reduce todas sus aspiraciones al simple problema de la socialización, lo que no sólo es falso, sino contrario al buen sentido.

Nos hemos referido también a su filosofía, que pretende resolver los problemas del mundo y del hombre con unos cuantos slogans, desconociendo la riqueza y los matices del aporte científico en esta disciplina. Así se pretende dividir toda la historia de la humanidad en cinco —no más de cinco— etapas, sin considerar que otras civilizaciones, en el Lejano Oriente, por ejemplo, han seguido rumbos muy distintos que las de Europa occidental.

Las peores simplificaciones, sin embargo, son las de la metodología comunista. Según ella, con la sola medida de socialización de la empresa privada, se solucionan todos los problemas del trabajo. Los comunistas no quieren saber que los problemas más vitales desde el punto de vista obrero: salario, horario y condiciones de trabajo, relaciones internas en el centro de trabajo, etc., no dependen tan sólo de la forma de propiedad. Las huelgas estallan, donde se las permite, también en empresas estatales. La forma de propiedad, por más importante que sea, es uno de los problemas, no el problema de la condición obrera.

Otra simplificación es la que identifica la moral con los fines del partido, y según este criterio divide los actos humanos en buenos o malos, y a sus autores en blancos o negros, sin matiz intermedio ninguno.

Mientras Tito seguía la línea del partido, era uno de los héroes más grandes. Cuando se apartó de ella, se convirtió automáticamente en un criminal, agente del capitalismo y explotador. Bastó una relativa reconciliación con el partido de Moscú para que desaparecieran nuevamente los insultos.

¿Cómo se puede explicar, dado este carácter simplista, que una cantidad de eminentes científicos, artístas y políticos se hayan dejado seducir por el comunismo? La respuesta más lógica es que o no conocían el aspecto auténtico, completo de esta ideología, o se dejaron arrastrar por las emociones y pasiones despertadas por el mensaje comunista, hasta perder, frente a él, su habitual capacidad crítica. ¿No es acaso revelador el hecho de que apenas a raíz de la brutal represión de la insurrección de Budapest en 1956, varios simpatizantes del comunismo en el occidente rompieron con él, alegando que no pueden aprobar este tipo de represión, como si ésta hubiera sido la primera y como si no hubiera correspondido al programa de los clásicos del comunismo?

En cuanto a la parte emocional, es evidentemente tentador confiar en una solución radical del problema social y humano, en vez de someterse a la ardua labor de avanzar paso a paso, por un camino lleno de obstáculos, solucionando uno a uno los varios aspectos de este problema. De ahí que muchos caigan en la tentación, sin prever que su camino es el de la ilusión y la decepción.

No hay medio más eficaz de combatir el comunismo que la reflexión basada en un conocimiento más completo y crítico.

2.- El comunismo como ciencia y como creencia

Al analizarlo más a fondo, se llega a la conclusión de que el comunismo no llena plenamente los requisitos de una ciencia ni de una fe.

En cuanto ciencia, carece de las características indispensables:

1o. No se basa en la experiencia;

2o. No representa un sistema lógicamente estructurado;

3o. No se somete a un constante proceso de crítica y revisión.

Su escatología no es científica, porque no explica lo que será, sino lo que debe ser.

Su filosofía, sociología y economía no son fruto de la investigación experimental. Representa una serie de afirmaciones apoyadas únicamente en la autoridad de sus autores "clásicos".

El materialismo histórico y dialéctico pertenece más al campo de la metafísica que al de la ciencia.

En cuanto a la metodología, carece de pruebas de que los fines comunistas puedan ser alcanzados efectivamente por los medios propuestos y sólo por ellos.

Cualquier tentativa de crítica es reprimida y hasta la interpretación de los "clásicos" depende de la línea autorizada por el partido.

En cuanto creencia, el comunismo no es una fe de carácter religioso, basada en un Dios cuya autoridad da valor a escrituras y otras manifestaciones de la inspiración divina. Ni tampoco es una creencia fundada en ciertas ideas preconcebidas que sirven para aclarar y coordinar las experiencias, sino en meras hipótesis sujetas a revisión si la experiencia demuestra su inexactitud.

La suprema autoridad de los "clásicos" del comunismo, parecida a primera vista a la de las Sagradas Escrituras, carece, sin embargo, de su única justificación racional posible: el origen divino, pues su obra es de reconocido origen humano. El comunismo tampoco considera sus enseñanzas como una mera hipótesis **-cosa que sería lógica-**, sino que exige su aceptación absoluta, proclamando su carácter infalible. Pero, a la pregunta: **"¿Por qué creéis en Lenin?"**, los comunistas contestaban: **"Porque el comunismo es ciencia"**. Así se entra en un círculo vicioso: el comunismo pretende ser ciencia y actúa como una ciencia; cuando se le pregunta por las razones de esta creencia, vuelve a declarar que es ciencia.

Esta profunda contradicción formal explica por qué, a base de la autoridad del partido, se pudo considerar a Stalin como infalible o cómo se pudo luego, a base de la misma autoridad, reconocer que había cometido graves errores.

¿Cómo puede un científico aceptar tales contradicciones? Ya hemos visto cómo algunos las aceptan sin conocer bien la doctrina, o tentados emocionalmente por sus promesas. Hay, además, otras explicaciones: la especialización de las ciencias. Un físico puede ser muy competente, pero sólo en su propio campo. Generalmente, no lo será tanto en otras materias, y se conocen casos de grandes especialistas que fuera de su especialidad son unos niños; icuántas otras ingenuidades habían ya profesado los científicos: el espiritismo, por ejemplo, y, sobre todo, algunas deformaciones filosóficas! En el campo de la filosofía precisamente, tan crucial para la crítica del comunismo, es donde los científicos especializados revelan a veces una ignorancia a menudo superior a la del hombre medio.

Hay que reconocer, por otra parte, que la enorme mayoría de los científicos libres rechazan el comunismo, particularmente los filósofos y otros expertos en las materias más importantes para el marxismo leninismo. De los 10,000 filósofos del mundo comunista, apenas cien están en alguna forma vinculados con el comunismo, y entre ellos uno solo tiene prestigio. Algunos intentaron la experiencia, pero, una vez mejor informados, tuvieron que dar marcha atrás. Tal es el caso de Bertrand Russell, de Merleau-Ponty y del propio Sartre. Los filósofos confirman de este modo que la posición comunista es inaceptable.

3.- El comunismo y el hombre

Uno de los mayores atractivos del comunismo para muchos es su pretendido humanismo. Existe, sin embargo, un equívoco en cuanto al concepto **"hombre"**. Para los comunistas no se trata de una persona humana concreta, tal como ella vive hoy en la tierra, sino de un simple número anónimo dentro de la colectividad, y esto más bien de la colectividad que ellos esperan realizar para las generaciones futuras. La felicidad de este individuo abstracto está concebida como consecuencia secundaria de la prosperidad colectiva. El hombre de hoy sirve únicamente como instrumento en la realización de este ser colectivo del futuro, único ser real y portador de valores.

Hay una grave confusión cuando se dice: ***"Los fines del comunismo son buenos, sólo sus métodos son malos"***, porque tales métodos constituyen una consecuencia lógica del planteamiento final comunista, en el que no se da importancia a la persona humana concreta.

4.- Los medios y los fines del comunismo

Mientras los fines últimos del comunismo parecen alejarse cada vez más, aún sus fines mediatos se ven relegados por la preocupación inmediata: la conquista del mundo por el partido. Todos los medios disponibles están al servicio de este programa

inmediato. Algunas realizaciones, sobre todo en cuanto a la industria pesada han construido su fruto. El partido trata de justificar el sufrimiento y los sacrificios de la población y la falta de supresión de las clases sociales, y de cumplimiento de otras promesas, y asegura que, una vez dominado el mundo, el resto vendrá por añadidura. De esto, sin embargo, no existe prueba ninguna, Se trata de un simple mito, útil, para sentar el poder absoluto actual de una oligarquía de partido.

Deformación de fines, de por sí valederos, mediante los métodos del comunismo.

Aún algunos propósitos laudables pierden su verdadero sentido cuando son realizados por el método comunista. El espíritu de comunidad -noble y provechoso cuando resulta de una libre decisión- se convierte en una carga de esclavos cuando se base en la socialización obligatoria de toda la propiedad. Una economía industrializada puede contribuir al bienestar, pero una industrialización impuesta a un ritmo anormal por el Estado lleva a la escasez de los bienes de consumo. La educación e instrucción del pueblo son deseables, pero se convierten en formas de opresión intelectual una vez utilizados para consolidar el monopolio ideológico del partido.

Precio de los métodos comunistas

Equivocados aún desde el punto de vista del comunismo, sus métodos son inaceptables también desde cualquier otro punto de vista, porque ningún fin justificaría el precio que los hombres deben pagar por su aplicación.

¿Es lícito prohibir a millones de seres humanos el cultivo de su lengua materna y castigarlos con crueles deportaciones si no acatan tal prohibición, dada con el propósito, interesante de por sí, de formar una sola lengua mundial?

¿Es lícito dejar morir de hambre a millones de seres humanos, como en Ucrania, o deportarlos a campos de trabajos forzados, con el propósito, aunque sea el más sensato, de imponer el sistema de granjas colectivas?

¿Es lícito explotar al obrero y utilizar una mano de obra esclava para lograr el propósito, muy razonable, de acelerar el desarrollo económico del país?

¿Es lícito esclavizar literalmente a los creadores de obras del espíritu para poner la ciencia y el arte al servicio del comunismo?

Y, por fin, ¿Es lícito, aún admitiendo que la "democracia" final prometida por el comunismo sea un ideal perfecto, que como precio de este "paraíso terrestre" millones y millones de personas estén despojadas de sus derechos humanos, de la posibilidad de defenderse contra la explotación, la tiranía, la tortura y el encarcelamiento de los campos de concentración?

La respuesta no puede ser otra que un "no" rotundo, aún el el caso de que todos estos fines hubieran sido acertados. Pero, ¿lo son verdaderamente?

5.- ¿Hay vêrdad en el comunismo?

Lo "verdadero" es lo que corresponde a la "verdad". Esta puede significar varias cosas: un fin último es verdadero cuando se armoniza con las auténticas aspiraciones del hombre; una doctrina es verdadera cuando encaja en la situación de hecho; una metodología lo es cuando los medios que propone permiten efectivamente lograr el resultado apetecido.

Ninguna de estas tres exigencias de la verdad se cumple en el comunismo.

1. Su escatología desconoce las mayores aspiraciones humanas y, además, sustituye la felicidad de una persona humana concreta por la prosperidad de una mítica sociedad colectiva del futuro.

2. Las doctrinas filosóficas, sociológica, política y económica del comunismo son falsas porque no corresponden al estado real de las cosas. Eliminan gran parte de los elementos de la realidad y a los demás aplican, en vez de una investigación de carácter científico, una suma de creencias dogmáticas.

3. La metodología se revela doblemente inadecuada: no garantiza el logro de sus propios propósitos y exige un precio des-

proporcionado con cualquier posible resultado.

Esta crítica de la pretendida "**verdad**" del comunismo no significa, desde luego, que se niegue la existencia de algunas verdades parciales en su sistema. Son éstas las verdades tomadas de la experiencia común y diaria de la humanidad. Pero no se las puede juzgar por una, aislándolas de su contexto, sobre todo cuando se formula un juicio de conjunto sobre el comunismo.

6.- Críticas del comunismo desde tres puntos de vista particulares.

Los comunistas pretenden, en más de una oportunidad, que su teoría y práctica pueden y hasta deben conciliarse con las otras tres concepciones del mundo: la religiosa, la marxista y la liberal. Veamos si existe tal posibilidad.

La religión se opone al comunismo no sólo por su ateísmo, sino también por otras razones esenciales, como:

1o. La negación comunista de la trascendencia de la persona humana (al no aceptar que el hombre sea ordenado directamente a un elemento trascendente, Dios).

2o. La pretensión comunista de hacer feliz al hombre con la sola mejoría de su situación económica, sin dar mayor importancia a sus necesidades espirituales.

3o. El monismo axiológico del comunismo subordina todos los valores al triunfo del partido y justifica todos los medios que conducen a tal fin, mientras que la religión se caracteriza por un pluralismo axiológico: existen varios valores independientes y actos buenos o malos en sí; ningún acto malo en sí puede justificarse por la bondad de su fin. El fin no justifica los medios para la religión pero sí para el comunismo.

4o. El interés comunista por el "**projimo**" se refiere al "**todo**" de un colectivo social, mientras que la religión se preocupa por el individuo concreto.

5o. Los comunistas creen que los "**ingenieros del alma**" podrán transformar la naturaleza humana mediante una presión calculada desde fuera, mientras que la religión considera como indispensable una adhesión íntima de los interesados, en algunos casos con la ayuda de la gracia sobrenatural.

Estas rápidas indicaciones demuestran ampliamente que, aún cuando el comunismo dejara de perseguir a la religión y propagar el ateísmo, su doctrina sería inaceptable para un espíritu religioso.

El marxismo ha sido a menudo monopolizado por los comunistas como si ellos fueran los únicos continuadores legítimos del pensamiento de Carlos Marx. En realidad, son ellos los que más han tergiversado su pensamiento, principalmente en los siguientes puntos:

1o. Marx elaboró una doctrina sociológica, económica y escatológica, pero no había entendido el materialismo dialéctico en los términos formulados por los comunistas, que se convirtieron luego en la "**pupila**" del marxismo leninismo.

2o. Para Marx, la economía es la que determina a la política, y no al revés, como lo piensan y practican los comunistas al pretender imponer los cambios de la infraestructura económica por la fuerza de un régimen político, la dictadura del proletariado.

3o. Marx se proponía como fin principal liberar al trabajador, al hombre concreto, de su estado de "**enajenación**". Los comunistas ya casi no mencionan la "**enajenación**". El hombre concreto se transformó, en su pensamiento, en un mito abstracto.

4o. Marx hablaba de una dictadura del proletariado, de la gran mayoría del pueblo.

Los comunistas prácticamente la han transformado en dictadura del partido, de una pequeña oli-

garquía que reina en forma absoluta sobre la gran masa de los trabajadores.

Nadie familiarizado con el pensamiento original de Marx puede reconocer como "**marxistas**" las tremendas simplificaciones operadas en su doctrina por los comunistas.

El liberalismo no podría, por su parte, más que acentuar las críticas ya anteriormente señaladas desde el punto de vista del humanismo, pues considera el bienestar del individuo como un fin supremo de cualquier política o sistema económico. Considera además que la libertad del individuo es el mejor camino para alcanzar tal bienestar y reclama de modo especial las libertades de expresión, de prensa, de actividad económica y de creación artística; en otras palabras, todo lo que el comunismo ha suprimido en nombre de sus principios fundamentales. Un liberal no puede ver en el comunismo otra cosa que un equívoco mal intencionado.

VII. CONCLUSION

Hay, pues, razones objetivas de sobra para discrepar del comunismo y negarle sus pretensiones de verdad científica. La complejidad del problema hace, sin embargo, que los críticos de esta corriente no la vean con bastante perspectiva y se dejen a menudo llevar por consideraciones subjetivas, necesariamente parciales.

A pesar de los múltiples argumentos y pruebas de la experiencia para desconfiar y repudiar el marxismo comunismo, extrañan la indiferencia, timidez y acomplejamientos de las sociedades libres para reaccionar ante esta verdadera enfermedad del siglo XX, tanto para la vida humana terrenal como para la sobrevivencia de la cultura religiosa espiritual del occidente animado por la fe cristiana sobrenatural.

Quisiera mencionar un tipo de timidez intelectual, para no decir "**flojedad**", cuando el hombre culto se niega a tomar posición frente al comunismo con el pretexto de que él "**no sabe**" o "**no puede ver**" personalmente tal o cual realidad. Es notable que tal actitud se encuentre hasta en personas que, en los otros campos del saber, se aventuran hacia las más audaces construcciones del espíritu, sino otro soporte real que. . . **su propia inteligencia, el poder de su pensamiento.**

¿Por qué no quieren ejercerlo también frente al problema comunista? ¿Por qué no encuentran tiempo para conocer el abundantísmo material, a menudo elaborado con todo rigor científico y a base de datos de primera mano, que revela todos los aspectos importantes, fallas, mentiras y sofismas de la teoría y práctica soviética?

Frente a este problema, tan capital para el destino de la humanidad, no cabe a nadie, menos aún al intelectual, la postura escéptica de Pilatos, que se lava las manos y se despreocupa de la injusta sentencia que él mismo dictará contra Jesús, presionado por los judíos de aquel tiempo. Los políticos, empresarios, gobernantes, intelectuales, clero, educadores, periodistas, etc., que se desentienden de este flagelo de la humanidad en el siglo XX que es el comunismo son y serán las primeras víctimas de la dictadura y barbarie marxista. No vale decir a mí no me afecta, a mí no me toca, a mí no me interesa este problema, yo puedo y se puede convivir con el comunismo. . . ¡Falso e iluso! Totalmente falso. . . La experiencia ha demostrado hasta la saciedad que con ningún gobierno comunista en el poder pueden coexistir libremente otros partidos, otros grupos, otras doctrinas, otras filosofías, etc.

Nadie ni nada que no sea marxismo-comunismo

Lo primero que pierden estos ilusos, estos tontos útiles con un partido comunista en el gobierno es su libertad, todas, absolutamente todas sus libertades personales, individual y colectivamente. Así pagan el precio de su ingenuidad e ignorancia creyendo que se puede dialogar con una persona partido o gobierno comunista. . . Los comunistas han violado siempre todos los pactos que han firmado cuando éstos no sirven ya para sus fines de violencia y de medio para seguir expandiendo su opresivo y explotador imperialismo sea soviético, chino, etc.

El diálogo para los comunistas no es más que un medio para ganar tiempo en la marcha hacia sus metas imperialistas. Y es natural que así sea, así debe ser según su ideología de violencia, destrucción e imperialismo.

Las iglesias son, desde luego, las que se fijan principalmente en el especto materialista y totali-

tario del comunismo. El documento más notable que expresa esta actitud es la encíclica *Divini Redemptoris*, de 1 de marzo de 1937, sobre el comunismo ateo.

Considera en síntesis al comunismo como: ***"Un sistema lleno de errores y sofismas que contradicen a la razón y a la revelación de sus bases fundamentales, desconocedor del verdadero origen, de la naturaleza y del fin del Estado, negador de los derechos de la persona humana, de su dignidad y libertad"***.

Considero que, de todos los que critican el comunismo, nadie tiene una visión más amplia y completa del problema.

¿Quizás es por esta razón que los jefes comunistas temen más a una religión auténtica que a las armas modernas de destrucción?

¿Quizá por olvidar demasiado el elemento espiritual carecen los críticos del comunismo de todo el éxito que merecerían tener con el pueblo?

* * * * * * * *

La libertad es fundamental, necesaria para el hombre, pero no es todo, no es fin en sí misma. Es una característica, una manera de ser, una condición del hombre cuando no se la impide por la fuerza o coerción física o moralmente. Es la condición para poder amar a otros, a Dios y al hombre. No puede haber amor si no hay libertad y ésta es para amar. Por eso el cristianismo libre y libre para amar no podrá aceptar jamás un marxismo comunismo que propician la esclavitud a través de la violencia, el odio y la lucha de clases. La libertad no es nunca para el mal sino, para el bien, para la colaboración, la cooperación entre los hombres y así crear bienestar material, humano y espiritual para toda la humanidad. Empezando por sí mismo y por la propia casa es el mejor medio para servir y beneficiar en libertad a los demás, porque nadie puede beneficiarse si no beneficia o sirve a los demás. Y esto también en el campo del bienestar material, no sólo en el ámbito psicológico, religioso y espiritual.

Si los cristianos viviéramos el riquísimo contenido de este nombre que implica vivir en la libertad, justicia y amor entre todos los hombres el marxismo comunismo no podría presentar como excusa para sus métodos de violencia y esclavitud la pretendida justicia social que falsamente promete y nunca cumplirá.

Así se expresaba el abate Piérre citado por Ruszkowski. ***"Ese don de Dios tenía*** -dijo- ***un sentido muy concreto: permitirnos amar. Un ser que no es libre no puede amar, porque lo que hace sometido a una fuerza superior irresistible no puede constituir acto de amor. Desgraciadamente, los hombres hemos tomado la libertad como un fin absoluto en sí y hemos dejado de amar. . . a Dios y al prójimo. Y en este mundo sin amor, o con un amor empobrecido, surgió la idea comunista de emplear la violencia para instaurar la justicia, ya que el amor parecía inoperante.***

El reto que se nos hace a los que pretendemos ser cristianos, no es otro que éste:

¿Será bastante real y eficaz nuestro amor para crear, en la libertad, el mundo justo que los comunistas pretenden crear por la violencia y el odio?" (op. cit. p. 234).

CONCLUSION GENERAL*[1]

I. UN COMUNISTA NO PUEDE SER CRISTIANO

Por lo expuesto a lo largo de este libro, la conclusión resulta evidente: un marxista-comunista no puede ser auténticamente cristiano. Los dos mensajes, las dos filosofías, las dos creencias, las dos religiones, la fe cristiana y la fe marxista son totalmente incompatibles, contrarias, opuestas.

El cristianismo se basa en el amor, en la caridad, que es comprensión, colaboración, cooperación, construcción positiva que surge de la libre voluntad personal. Mientras que el marxismo-comunismo se centra en la lucha de clases, en la destrucción, en la violencia, en la oposición, en la envidia, en una palabra, en el odio que conduce a la esclavitud.

1.- Comunismo ateo y cristianismo religioso

El marxismo-comunismo es ateo, niega la existencia de Dios y por consiguiente rechaza, combate y persigue toda clase de religión, especialmente la religión cristiana y dentro de ésta combate y persigue con todas sus fuerzas de una manera especial a la Iglesia Católica.

El cristianismo en cambio se centra en la existencia de Dios, de un Dios que es Padre Todopoderoso, Creador del Cielo y de la Tierra, de todo lo visible y lo invisible, de un Dios que es persona, omnipotente, infinitamente bueno sabio, bondadoso, misericordioso y justo. El cristiano se basa en la fe en un Dios que se manifiesta en tres personas distintas y una sola naturaleza divina, un solo Dios que se llama Padre, Hijo y Espíritu Santo.

Este Dios creador de Todo lo que existe crea al hombre libre y lo destina a vivir su misma vida trinitaria, al desarrollo perfectamente de las potencialidades que Dios le ha infundido, mediante la ley de la cooperación, colaboración, en una palabra, mediante el amor en la libertad de los hijos de Dios.

Por su infinita bondad, Dios Padre envía a su único hijo, el Verbo de Dios que se encarna para redimir y rescatar al hombre caído en el pecado por su libre voluntad. El hijo de Dios vino a este mundo para devolver al hombre al camino de la colaboración, de la cooperación y del amor que lo conducirá a la Casa de Dios la cual es su destino eterno conquistado con su libre colaboración personal mediante el auxilio o la gracia de Dios que no abandona a sus creaturas y mucho menos al hombre inteligente y libre.

Este hijo de Dios encarnado que se llama Jesucristo se entrega al trabajo, al sacrificio, al sufrimiento hasta la muerte en la Cruz por amor al hombre para enseñarle la fuerza creadora del amor en contraposición a las fuerzas destructoras de la violencia y del odio.

El Espíritu de Dios, llamado Espíritu Santo, que procede del Padre y del Hijo, completa la obra de la redención realizada por Jesucristo llevando al hombre a viyir libre y personalmente la vida divina que Jesucristo con su pasión y muerte le devolvió en la Cruz.

Este Dios tripersonal, Padre, Hijo y Espíritu Santo, realiza la misión redentora, liberadora, santificadora de la humanidad mediante un organismo vivo que es la Iglesia, con los instrumentos de santificación que son la Palabra de Dios y los sacramentos.

*1 Cfr. D'Arcy Martin, *comunismo y cristianismo*, *Voces marxismo, comunismo, Materialismo, Cristianismo* en Gran Enciclopedia Rialp y Enciclopedia Cattolica Vaticana.

Mediante esta obra redentora y santificadora Dios conduce al hombre nuevamente al destino eterno de la perfección total, de la felicidad en la libertad de los Hijos de Dios: a la real y verdadera felicidad en la vida eterna, haciéndose realidad la fraternidad universal de todos los hombres, la sociedad perfecta en la libertad y en el amor.

La doctrina cristiana sobre la vida de ultratumba y sobre la resurrección de los muertos que llevará a la humanidad entera a la felicidad eterna con Dios supera infinitamente al falso paraíso terrenal predicado por el marxismo-comunismo, paraíso que nunca acaba de llegar y que si algún día fuera realidad, habría sido conseguido en baños de sangre y fuego, como demuestran los 150 millones de víctimas humanas causadas por el comunismo desde que arrebató el poder en la Unión Soviética y en otros países desde 1917.

Y no se crea, como falsamente se acusa al cristianismo, que esta fe que tiene el hombre de estar destinado a la felicidad de dios en la vida eterna lo exime de un verdadero y real compromiso con las realidades de esta tierra. Todo lo contrario, como el Concilio Vaticano II ha demostrado hasta la saciedad, la fe cristiana exige al hombre un total compromiso con esta tierra y con sus semejantes, pero sin perder de vista los intereses del espíritu, los intereses de Dios, que son los mismos intereses del hombre, cuando éste es verdaderamente tal en cuanto hombre y en cuanto hijo de Dios.

2.- Marxismo y Cristianismo incompatibles*[2]

"Lo que el cristianismo y el comunismo pueden ofrecer son, pues, cosas tan diferentes como el cielo y la tierra, todo da a entender que si llegan a encontrarse entrarán en colisión. Y, sin embargo, ambos se preocupan por el bienestar del hombre y hasta parece que son hermanos. La razón de este parecido puede estar en los ideales subconscientes que inspiran a los mejores defensores del comunismo. Tiene fe en el hombre, aunque su deseo de resucitarlo significa su muerte. Creen que el hombre tiene una visión y, como dice Whittaker Chambers, invitan "a los hombres a que la conviertan en realidad práctica. En el terreno de la acción, (el comunismo) exhorta a los hombres a que luchen contra la inercia del pasado, que, encarnada en las formas sociales, políticas y económicas, impide a la humanidad dar su último gran paso adelante". La elección, añade el mismo escritor, *es entre Dios y el hombre, y el comunista se ha pronunciado por el hombre y adopta la actitud lógica* "que trescientos años de racionalismo titubearon en adoptar, afirmando lo que millones de espíritus modernos piensan sin atraverse a decirlo o preocuparse de ello: Si la mente del hombre es la fuerza descisiva en el mundo, ¿qué necesidad hay de Dios? En adelante, la mente del hombre es el destino del hombre". *Aunque tal acierto sea evidentemente exagerado, plantea la alternativa de tal modo que el antagonismo resulta obvio. El hombre y la religión no pueden coexistir en el mismo mundo.*

El comunista lo reconoce y, en consecuencia, constituye su primer objetivo el destruir la religión donde quiera que la encuentre. La persecución religiosa no es un accidente, sino una política deliberada. Dios está de parte del cristianismo y la época presente parece favorecer al comunismo. Este se muestra implacable, no conoce barreras y utiliza los más modernos métodos de intimidación, lavado de cerebro y adoctrinamiento. Al declarar que la religión es un mal y sus ministros unos monstruos, y al educar el espíritu de la nueva generación desde la niñez, confía en poder crear una nueva mentalidad, inmunizada contra la infección religiosa. Su triunfo, además ha sido más fácil por la inercia y confusión dentro de las filas de la democracia y de la cristiandad. Muchos de los que viven en la civilización formada por el cristianismo no tienen ya conciencia de su fe. Están divididos entre sí en las principales conclusiones y muchos se resisten a admitir la naturaleza irreligiosa y materialista de los regímenes comunistas. Los mismos cristianos están divididos en su actitud respecto a Rusia y China, y por añadidura discrepan entre sí. La enseñanza de la religión suele ser formularia y a menudo, además de ofrecerse fragmentada está muy lejos de ser sugestiva: una especie de lección de escuela dominical que entra por un oído y sale por el otro. Los padres y los maestros, que flaquean en la teoría y son deficientes en la práctica, recurren a la religión cuando la conducta de los jóvenes los alarma. La utilizan sólo como un lubricante en la máquina del Estado. Cuando la religión se enseña sin convencimiento y tan rutinariamente, no puede constituirse un frente único entre los cristianos contra los propagan-

*2 Martín D'Arcy, op. cit. pág. 223-225.

distas que hablan "al espíritu humano con tal insistencia, que la esperanza del hombre y su energía se funden en violencia". *Lo que es viejo y ha perdido su novedad está siempre en situación desventajosa, aun cuando lo nuevo sea flojo y falso. La historia del pensamiento, exactamente lo mismo que la historia del traje y del arte, muestran cuán fácilmente se descarría el espíritu del hombre y se detiene en lo superficial. El cristianismo ha llegado a ser lo familiar en Occidente, y la familiaridad ha engendrado, si no desprecio, por lo menos indiferencia. Existen la sola esperanza de que esa misma indiferencia va acompañada de tanta ignorancia, que las verdades de la fe cristiana, cuando se expongan de nuevo, sorprendan y sean sugestivas en alto grado. También constituye una ventaja positiva el que la fe cristiana contiene tantas riquezas que nunca se agotan".*

II. COMPROMISO TEMPORAL DEL CRISTIANO[*3]

"Tan seria es la presente crisis de la civilización y tan apremiante la demanda de una solución frente a la propugnada por el comunismo, que muchos cristianos tratan de descubrir un modo más directo e íntimo de cooperación del cristiano en la sociedad humana. Ya se ha mencionado alguna de las fórmulas propuestas modernamente por los pensadores cristianos para afrontar la crisis. Algunos son partidiarios de colaborar con la filosofía social marxista; otros piden relaciones cordiales y una tregua en la crítica. Otros interpretarían de nuevo importantes textos de la Escritura para sostener que el reino evangélico de los cielos es anunciado como si tuviera que realizarse en la tierra y en el seno de una sociedad humana. El profesor D. M. Mackinnon valientemente insiste en que la muerte de Cristo, el hombre Dios, en la cruz y su resurrección dan la clave de la única dialéctica que ofrece una universal esperanza.

Esto es, realmente, la esencia de la fe cristiana, que resuena en las palabras de San Pablo: "predicamos a Cristo y éste crucificado". *Pero, mientras esto debe hacerse, hay cosas que no deben dejarse de hacer. Está bien, por ejemplo, exponer la verdad o falsedad del comunismo, apreciar su verdades y debilidades y sentar al mismo tiempo la doctrina cristiana relativa al hombre y la sociedad. Resulta tanto más necesario cuando ambos bandos se atacan mutuamente y ambos proclaman una fe universal, una filosofía de la vida y dan un gran valor a la acción. El comunista parece que lleva ventaja en que su mensaje es comparativamente reciente, mientras el cristiano a muchos les parece agotado por la edad y que su lenguaje ha perdido su tono incisivo. Por lo demás, el comunismo se encuentra cerca de uno en el hogar y en la fábrica y el campo, mientras el cristianismo piensan, se encuentra en el templo o en la capilla. Finalmente, el comunismo presume de poner remedio inmediato a nuestras necesidades materiales, a nuestra hambre física y nuestra pobreza física lo mismo que a nuestra sed de justicia, mientras el cristianismo, se nos dice, nos invita a abrazarnos a los males de esta vida a cambio de un premio en un reino venidero. La religión de la cruz es también la religión de la resurrección, y al mundo actual le agradaría saber si esta doctrina de la resurrección corre a empapar también las secas tierras que el comunismo falsamente promete regar.*

La respuesta es afirmativa, y la historia del pasado de Occidente y también de alguna parte de Oriente da fe de los esfuerzos por procurar el bienestar del hombre.

En el Nuevo Testamento se declara que Cristo es el nuevo señor de la vida, a quien todas las cosas fueron sometidas. Esta es nuestra fe: "La tierra pertenece al Señor y la plenitud de ella, el Señor reina como monarca y su nombre será incomparable, Dios príncipe de la paz, padre de la eternidad, y su reino no tendrá fin". *Con esa fe, un cristiano no puede ser espectador indiferente de lo que sucede en el mundo en torno suyo. Ni tan sólo podrá intervenir en nada que no lo afecte directamente. En lo que el mundo que le rodea, el gobierno y sus jefes de él, y precisamente a través de estas exigencias, descubrirá la autoridad de Aquel que asumió el gobierno supremo del mundo, y ése es el secreto de su obediencia y la razón de que en sus cartas San Pablo recomienda a los primeros cristianos que obedezcan a sus señores temporales. Su primer objetivo es la justicia, el fomento de relaciones equitativas entre los miembros de la sociedad en*

---

*3 Martín D'Arcy, op. cit. pp. 204-207.

que vive y, en segundo término, un amor que es olvidado de sí mismo.

Mientras, por consiguiente, no se formula ninguna promesa cierta de una sociedad venidera que sea perfectamente ordenada, y en esto el cristiano es más realista que el marxista, la incansable dedicación a la causa de la justicia y la caridad constituye el único medio seguro de hacer que en este mundo la vida llegue a ser lo más feliz posible".

III. CRISTIANISMO LA RESPUESTA[*4]

Tanto el comunismo como el cristianismo muestran interés por la sociedad y por el mundo y se alzan uno frente al otro propugnando medios diferentes e ideales diferentes. Se ha dicho de ellos que eran religiones rivales, pero eso es abusar de las palabras, es más exacto hablar de credos rivales. Un credo puede definirse como una concepción de la vida que sostenemos apasionadamente como un ideal alcanzable por medio de la acción. Ambos rivales sustentan tal creencia, aunque el cristiano sostiene que sólo con la gracia se puede lograr el ideal. Ha habido muchos credos que hoy dormitan o han muerto. A mediados del siglo XIX, muchos pensaron que el cristianismo estaba agotado. Ahora, sin embargo, si tomamos por testigo al semanario "Time": ***"todas las semanas, en los púlpitos, editoriales, parlamentos y cancillerías, en universidades, clínicas y recepciones de sociedad se invoca el cristianismo. ¿Delincuencia juvenil? ¿Hogares deshechos? ¿Neurosis? La solución debe buscarse en una sana crianza cristiana".*** ¿Cifra elevadas de divorcio? ¿Alcoholismo? ¿Morales desintegradoras? **"Necesitamos una sólida moral cristiana".** ¿La ciencia se nos va de las manos? ¿El arte y la literatura carecen de finalidad? **"El cristianismo brinda al hombre la única finalidad auténtica".** ¿Comunismo?. **"Sólo el cristianismo puede derrotar una falsa religión".** Una versión en tono mayor del mismo estribillo la ofrece el historiador inglés Arnold Toynbee, que al final de su denso A Study of History, en diez tomos, descubre que se puede salvar a Occidente de la guerra atómica y el aniquilamiento total sólo con restaurar la fe cristiana.

Pero, ¿qué hay hoy en el comunismo que lo mantiene vivo y le permite ganar tantos adeptos? Alguien responderá que es una versión laica de la esperanza cristiana, despojada de los aditamentos superticiosos y aspectos sobrenaturales de esta religión. Analizando los motivos de los seis distinguidos escritores que por un tiempo fueron comunistas, Crossman, en **The god that failed,** escribe que vieron el comunismo como ***"una visión del reino de Dios en la tierra"*** ....

Esto debe recordar al cristiano la necesidad de poner en acción su compromiso con las realidades temporales.

Pero mientras el cristiano debe preocuparse por el bienestar de su prójimo, tanto o más que el marxista, está obligado a oponerse a casi todos los principios y puntos que unen a los comunistas. Aunque la actitud científica que adopta el comunista fuese más sólida de lo que es, el cristiano seguiría negando que de la ciencia pudiese brotar la felicidad humana. La ciencia produce la bomba de hidrógeno, y esa bomba puede acabar con todas las esperanzas de una sociedad sin clase surgida al final de la dialéctica de la historia. Marx vivió demasiado pronto para poder ver el monstruo que estaba agazapado junto al camino de su dialéctica pura; y, si se recurre a la violencia en la exterminación de los "imperialistas", entonces la sociedad comunista probabilísimamente también será exterminada. Ni la violencia ni la dialéctica tienen aquí la última palabra. La solución debe ser moral o religiosa, y es mucho más necesario llevar a la práctica las virtudes cristianas que dominar el sistema y técnica marxista. El cristiano dice que no exige ninguna enemistad mortal o necesaria entre las clases; que los de este lado del telón de acero, lo mismo que los del lado de allá, son igualmente hijos de Dios, hechos a su imagen. El primer objetivo, por consiguiente, en los programas sociales y políticos debe ser, no la exaltación de un grupo, por amplio que pueda ser, sino la unión de la humanidad en una paz duradera. Donde existe tanto poder en las diferentes naciones del mundo se debe equipar para fines pacíficos, y eso no se podrá lograr a menos que la despreciada moral del cristianismo se tome en serio y se lleve a la práctica. Cuando los comunistas desean levantar el espíritu del pueblo invocan esta misma moral; emplean palabras que han tenido el mismo significado durante siglos. La justicia y el amor al prójimo, en efecto, no fueron palabras in-

----

*4 Martín D'Arcy, op. cit. pp. 208-219.

ventadas por Barbarroja o la Bolsa de Londres; no son talismanes de una clase social determinada, pues se remontan al comienzo de una civilización. Pero no cobran toda su importancia hasta que se entienden a la luz de Dios hecho hombre que vive y muere por la humanidad. Este hálito sobrenatural, según cree el cristiano, es lo que necesita la sociedad para que pueda permanecer fiel a sus deberes e ideales. Nada ha demostrado hasta hoy que las fuerzas productoras de la naturaleza pueden producir la felicidad del hombre; la curva de la producción la alcanzan sólo intermitentemente, y donde existe prosperidad material suele haber odio y rencor. La moderna psicología ha revelado que el bárbaro que hay en nosotros no queda muy afectado por los bienes del mundo, tengámoslos o no.

¿Por qué, si tuviese ánimos para ellos,
no he de asemejarme al ladrón egipcio
en trance de muerte,
y matar lo que amo?

Lo que ha estado ocurriendo en Rusia desde la revolución de Octubre ha de encajarse en las predicciones marxistas. Hemos visto el intento de Lenin por hacerlo y ha habido muchos defensores de la política de Stalin y su centralización del poder. Hubo también quienes se han escandalizado tanto con el régimen de Stalin, que huyeron de Rusia y lo denunciaron como traidor al ideal marxista. La tragedia de estos años, para un historiador imparcial, confirma la frase de lord Acton **sobre la fuerza corruptora del poder más que la concepción materialista de la historia.** Se necesita una fe muy robusta para ver, en la liquidación de los amigos de Lenin, en los sucesivos cambios de frente que infaliblemente fueron acrecentando el poder de Stalin, en el aniquilamiento de todas las libertades del pueblo y en la reaparición de un despotismo oriental el desarrollo de la libertad del pueblo y del gobierno del proletariado. La frase de lord Acton pertenece a la tradición cristiana. Admite la falibilidad humana y al propio tiempo implica una fe en el hombre cuando coopera con Dios. Si consultamos las grandes obras literarias del mundo y nos fijamos en lo que expresan de aspiraciones humanas, encontraremos que muchas de ellas quedan fuera del horizonte del comunismo; el bolchevique se ve obligado a condenarlas como herejías o absurdos perniciosos que sólo merecen la hoguera. Sólo lo que es malo queda excluido de la filosofía cristiana, y dentro de esa filosofía la posibilidad tanto de lo malo como de lo bueno se considera a fondo. Por eso el aumento de centralización y autocracia no pueden por menos de ser sospechoso a los que se han educado en la filosofía de Occidente. Han aprendido a conocer lo que es el hombre y, de este modo, conjeturar lo que es más probable que suceda se da el poder a un bando.

Por consiguiente, a las ideas que son la verdadera linfa vital de la acción comunista opone el cristiano un elenco de ideas del todo diferentes. Ambas filosofías no se pueden amalgamar, y la razón fundamental es que la una cree en Dios y la otra prescinde de Dios. La una arranca de la tierra y la otra del cielo; el hombre ocupa una situación intermedia. La una sostiene que la materia es todo el ser y todo el fin. Partiendo de ella, tiene que edificar el mundo que conocemos y explicar el cuerpo, el alma y la libertad del hombre, todo lo que conocemos del hombre en la historia, su civilización, su ciencia, su filosofía, arte y religión, sus errores y sus vicios, sus amistades y amores heroícos y los ideales que ha perseguido a través de los siglos. Bosqueja un universo en plena expansión que, sin embargo, debe siempre quedar reducido a la materia, y todo cuanto ocurre debe unificarlo bajo el signo de la materia y hacerlo inteligible gracias a ella. A muchos puede parecer que esto supone no sólo el empleo de la palabra materia, sino incluso cualquiera de los significados sencillos y homogéneos que puede tener. ¿Cómo, por ejemplo, puede una cosa ser ella y al mismo tiempo conocimiento de sí misma y tener la facultad de identificarse a sí misma? Si digo que"yo soy yo", no sólo me contemplo a mí mismo, sino que establezco una identidad entre los dos, y esto, en cualquier sistema de estados cerebrales, o de circulación neurótica, o de doctrina de relaciones, carece de sentido. Igualmente la materia es inteligible como serie predecible de acontecimientos, que está necesariamente determinada. Sin embargo, no podemos predecir con certeza la conducta de los individuos o conciliar la libertad con la necesidad sin despojar a una de las dos de su propio sentido. Finalmente, como la materia es el fin de todas las más elevadas aspiraciones del hombre, su felicidad última queda determinada por su estado económico. Ahora bien, cuando el pueblo se ve privado de sus justas pretensiones y no se le da una completa oportunidad de vivir una vida plenamente humana, la simpatía por las víctimas de tales abusos y la promesa de eliminarlos atraen a muchos. Los oprimidos y las almas generosas se

impresionan con la promesa de una sociedad nueva y mejor en la que se corrijan esos males. Al mismo tiempo existe siempre el peligro de que los reformadores aticen el odio, la ambición y la envidia; y esto la literatura comunista, desgraciadamente, lo atestiguan abundantemente. Por otra parte, el llamamiento suele reducirse a lo negativo, es decir, a la eliminación de las condiciones sociales apresivas, y se supone que, cuando esto se ha logrado, todo lo demás marchará bien: la igualdad económica y la colectivización acarrearán automáticamente una serena felicidad. Esto resulta tan ilusorio como creer que cuando a uno ya no le duelen las muelas, o cuando se ve libre de un trabajo molesto y desagradable, se le desvanecen todas las preocupaciones. La literatura comunista apenas se ocupa de las virtudes positivas que permitirán edificar la sociedad sin clases: la cortesía, la magnanimidad, la paciencia, el mutuo afecto, y, desde luego, pasa en silencio las virtudes interiores que el cristiano considera tan esenciales para la integridad y altura espiritual como para las relaciones mutuas.

IV. EL COMUNISTA ENCADENADO SIN DIOS Y SIN AMOR[*5]

El modelo de vida concebido por el comunismo parece que prescinde de muchas cosas y aún lo que conserva no hace justicia a los distintos miembros de aquella sociedad. La unidad en el fin y el ideal amalgama a los miembros de tal modo que la belleza y función propia de cada uno de ellos acaba borrándose. Un miembro del Estado no puede por ninguna razón oponerse a las órdenes emandadas de éste o seguir la voz de su propia conciencia; el novelista, el poeta, el filósofo deben todos subordinar su obra a la causa comunista. El compositor soviético Mura Deli intentó demostrar que la "libertad de crear" existe en la Unión Soviética, y explico que la "crítica implacable" hecha por el comité central del partido comunista a su ópera formalista La gran amistad le salvó de un "precipicio". Había, en efecto, olvidando la norma promulgada el 15 de mayo de 1948, de que *"sólo es libre en sus creaciones aquel artista que está versado en las leyes de la evolución histórica de la sociedad y que de todo corazón se consagra a su pueblo, al partido comunista y a la sociedad socialista".*

La revista literaria "Vida humana" publicó un Manualito para los creadores de la literatura. Según él, el hombre "positivo" debe aparecer pletórico de "energía y optimismo", "sin los pantalones atados o estrechos". Deben ser "virgen hasta que se case". El villano "negativo", en cambio, deberá asemejar a una zorra, con cara larga, y ser gordo. En el último acto, si es un "enemigo de clase", se "desintegrará, de acuerdo con las leyes de la historia". Si vive bien, tiene que llamarse Glotón, para indicar su rapacidad. Por otra parte, el secretario del partido, en Armenia, ha afirmado que *"el pueblo pide que los escritores creen tipos que puedan servir de ejemplo, y han criticado a algunos poetas por haber pintado bajo el aspecto de un amor lírico emociones propias de un culto decadente al individuo, y estados de ánimo mezquinos, carentes de significación social".*

La apología de la eficiencia, la colectivización de los campesinos y el plan para las industrias pesadas no dejan sitio para las Geórgicas, de un Virgilio, o el Cántico al sol, de un Francisco de Asís. Si se respondiese que la supervisión estatal es solamente transitoria y que en la sociedad futura se restablecerán todas las actividades libres del hombre, sigue en pie la objeción, porque esa sociedad está planeada sobre unas bases puramente económicas y la defensa de ellas hará imposible el renacer de los antiguos valores y en nada podrá contribuir a infundirles nueva vida. Sólo un fin compatible con los múltiples intereses del hombre puede, al mismo tiempo, unirlos y dejarlos en libertad. Dios no es un objeto entre otros. Al contrario, todos los valores humanos derivan su virtud de su infinita perfección; pero, precisamente porque Dios es infinitamente perfecto, nuestro valores humanos y finitos pueden crecer y desarrollarse. El amor a Dios no nos aparta de lo que es humano; es más bien la sal que da fuerza a nuestras actividades humanas. El impide, en efecto, que nos arrodillemos para adorar una imagen cualquiera o que nos entreguemos en cuerpo y alma a cualquier caudillo, dictador o institución. Todas las múltiples aspiraciones del hombre se hallan recogidas en una grandeza de escala casi babilónica, y la unidad está libre de toda confusión de una cosa con otra o del dominio de una sobre lo demás. Variando el símil, podemos decir que un universo cerrado da paso a un universo abierto.

Hay una gran cantidad de cosas a que atender en los menesteres de la vida diaria, en los negocios y en los servicios sociales y políticos y en el hogar.

---

*5 Martín D'Arcy, op.cit. pp. 220-223.

Pero, aparte de esto, están las alturas a las que es arrastrada el alma del hombre, las intimaciones de algo más que lo temporal y finito, las analogías en el conocimiento, la inspiración de las musas en el arte, la esperanza no alcanzada de la unión en el amor. La religión cristiana da a todos esos tanteos un lugar y un nombre; revela el secreto que hace a esta vida inteligible y convierte el paso del hombre, a través del tiempo y de la historia, en algo significativo y valioso. Este secreto revelado hay que hallarlo en el Dios del Nuevo Testamento, que no es un absoluto filosófico, o un oscuro destino, o un remoto principio de bondad. Es el Dios vivo, creador y conservador de toda la naturaleza y de toda la vida, que de tal modo ha consumado su obra creadora, que los seres humanos, reflejo de su bondad, se dirigen a un fin perdurable de felicidad inmortal, que por nuestra libertad, ayudada de la gracia, podemos todos alcanzar. A qué es semejante, se ha hecho indeleblemente claro en la venida de Cristo, que es Dios y que toma nuestra naturaleza humana. Si Dios es realmente hombre, entonces nada humano puede ser mezquino o carecer de valor, y estamos seguros de que todos los intentos para formar una sociedad justa y feliz que registra la historia son parte del plan de Dios. El amor y el culto a El iluminan nuestra vida, y su práctica otorga al hombre una felicidad incomparable y lo eleva a alturas que no podría concebir si se abandonase a sus propios medios. Ese amor verdadero, por añadidura, se extiende a todo lo que es humano y lo hace asimismo brillar con inmortal belleza. Pongamos un ejemplo que marcará la diferencia entre una filosofía materialista y la cristiana: el matrimonio. Si el hombre fuese animal, al tomar pareja se comportaría como animal; pero, de hecho, siempre ha buscado algo más elevado, aún en los tiempos primitivos. El amor lleva en sí mismo la posibilidad de una unión perfecta de la carne y el espíritu, y los versos de Troilo, en el drama de Shakespeare, expresan la creencia de todos los verdaderos amantes de que la fe que mutuamente se juraron perdurará. . . .

Cuando el tiempo pase y te hayas olvidado de él,
Cuando las gotas de agua hayan gastado
las piedras de Troya,
Y el ciego olvido se haya tragado las ciudades.

Esta negación de toda dialéctica de cambio, esta declaración de inmutable constancia del amor humano en su perfección no pertenece al mundo marxista, donde todo es mudanza y los ideales flotan sobre la cresta de las olas dialécticas. Shakespeare habla a continuación de "***la tamizada pureza del amor***" y del "***alma cuya renovación es más rápida que la decadencia de la sangre***". Estamos en la región del espíritu que, en el hombre, eleva al animal a un nivel superior, y esa humanidad, a su vez, se hace más viva y alcanza una altura todavía mayor por la gracia de la unión con Dios. Resuenan de nuevo las versos del salmista precristiano: "***A menos que el Señor edifique la casa, en vano trabajan los que la edifican***" y se aplican a la sociedad humana. En la ciudad material, la administración honrada se corrompe, la autoridad se hace despótica, las organizaciones caen en lo burocrático, el pueblo se convierte en una grey, y en inhumanas las relaciones entre hombre y hombre. Se edifica una ciudad, pero "***tienen ladrillos en lugar de piedra y barro en lugar de mortero***".

V. *COMUNISMO SIN FELICIDAD HUMANA* *6

El hecho patente, es que las riquezas del cristianismo son poco conocidas. El Occidente no opone a la propaganda comunista contra el cristianismo una indignada negativa. Son demasiados los mal informados acerca del cristianismo o los indiferentes, y así recurren al "**espíritu de la democracia**" o a la "**libertad del pueblo**" u otras semejantes consignas para unirse. No se dan cuenta de que lo que aman y atesoran deriva su significado de la filosofía cristiana. Cuando piensan en la religión, se acuerdan probablemente de la pálida imitación de cristianismo que les enseñaron cuando eran niños, o de las exortaciones patéticas de los predicadores que en su persona no inspiraban respeto. Mucho de lo que pasa por cristianismo difícilmente merece el nombre de tal. Con semejante confusión acerca del verdadero significado de la fe cristiana y tantas divisiones y subdivisiones, los países democráticos se hallan en un lamentable estado de inferioridad y hasta hoy sólo han sabido recurrir a ideas tan poco sugestivas como una liga de naciones o un superestado. Nada realmente servirá para sustituir a una auténtica fe, que da una significación y elevado propósito a la vida, esto es, a cada vida humana en particular. Es esto lo que el cristianismo pretende hacer, pero como resulta evidentemente imposible

---

*6 Martín D'Arcy, op. cit. pp. 225-226

en tan corto espacio exponer tales pretensiones, me ceñiré a un punto y su consecuencia. Una explicación religiosa y filosófica debe ser apta para hacer frente a cualquier situación humana, es decir, tendrá que ser aplicable a cualquier experiencia humana. El comunismo marxista lo centra todo en una sociedad futura libre de todos los cuidados materiales. El cristianismo se compromete a coadyuvar en cualquier programa moral para el mejoramiento de las condiciones materiales, pero está lejos de tener las certeza de que la prosperidad material en el mundo producirá la felicidad como resultado necesario. La medicina tiene aún un largo camino que recorrer antes que pueda eliminar las enfermedades y el sufrimiento físico, y la curva de los trastornos psíquicos no sigue la del auge y descenso de la economía. ¡Y esto es todo lo que el futuro puede brindarnos!

VI. CRISTIANISMO Y FELICIDAD PERSONAL *7

El cristianismo no se desentiende de los enfermos, los heridos, los ancianos y los afligidos por la pérdida de parientes o amigos. Todo el mundo en su campo de acción, y no hay experiencia a la que deba cerrar los ojos. Como el hombre que al ver una jirafa exclama: "**No creo que exista un animal así**" muchas filosofías tienen que negar sectores enteros de experiencia humana porque no pueden darles un significado. El cristianismo nada deja fuera, y tiene en su calendario de santos hombres y mujeres de todas clases, el inválido u el cojo, lo mismo que estadistas y solitarios, artistas y ladrones arrepentidos, burgueses y proletarios. Sólo él acierta a dar sentido a la historia o, mejor dicho, a los individuos que nacen y mueren para hacer la historia. La historia es cosa humana, o por lo menos así lo parece, y como realizar lo mejor de ella es cuestión a la que se han dado muchas respuestas cubiertas por el polvo de los siglos. Aún la comunista, con todo su profesado optimismo, no está exenta de él. Cristo, encambio-y **con esta suprema respuesta de la fe cristiana cerraremos nuestro ensayo**- en hombre Dios, vivió en la historia, y no hay polvo donde El pisó. Todas las discusiones acerca de la religión cristiana en su relación con la historia y en su oposición al comunismo se reducen a la cuestión de si Cristo era lo que dijo que era. Si es verdad que era y es Dios y hombre, entonces no es una fantasía creer que lo que es humano, mientras de algún modo entronque con la humanidad de Cristo, históricamente cierta, queda fuera del tiempo y alcanza la eternidad. La eternidad o vida perdurable no es un noción negativa, algo así como una continuación interminable. Es positiva y significativa, al menos, que está siempre presente y convierte cada momento que pasa en algo consumado. Poco importa, pues, cuando un hombre vive, la fecha o la condición, puesto que puede "**hacerse perfecto**" y obtener, como dice el cuarto evangelio, la **vida perdurable**. A decir verdad, cada individuo, con su libre albedrío, puede aceptar o rechazar la gracia de la nueva vida, y no cabe exagerar la importancia de tal elección. Pero no es posible dudar de que este mismo individuo queda liberado del sentimiento de futilidad, de la idea de un destino ciego o de la sensación de que vive en un mundo indiferente u hostil. Es cierto que el Evangelio habla de juicio, pero ese juicio es de amor. El hombre Dios es el amor mismo, y su propósito total es ser la luz que brilla sobre cada hombre y el amor que redime y reconcilia al mundo con Dios. Siendo esto así, en lugar de considerar las vidas de los hombres y de las mujeres en sucesivas generaciones como una especie de andamio gigantesco para un edificio futuro, cada vida humana es una mansión en sí. En el palacio de mi Padre hay muchas mansiones; y en lugar de una serie de eslabones en una cadena, cada individuo es una perla de gran precio en el collar de la historia. En la concepción cristiana del hombre y de su historia "***comparecen toda su rudeza, toda su estupidez, toda su incapacidad; vergüenza tras vergüenza, fracaso tras fracaso, pausa tras pausa; pero comparece también la plena majestad del hombre; y descubrimos su grandeza precisamente cuando vemos las nubes detenerse sobre él. Y, tanto si son brillantes como si son oscuras estas nubes, habrá transfiguración detrás y dentro de ellas***" (Stones of Venice, de Ruskin).

Por consiguiente, como lo divino es siempre presente e imprime en la moneda de César, de Car-

---

*7 Martín D'Arcy op. cit. pp. 227-229.

lomagno o de Lincoln la leyenda de Cristo, tenemos que guardarnos de la tendencia a aplazarlo todo en la historia para un destino futuro. Conforme con que hay un progreso en la civilización y una ciudad que edificar, pero esto sólo puede ocurrir centrándolo en los valores de que es portador cada individuo y en el mensaje cristiano de la promesa del amor divino a todos. La vocación sobrenatural del individuo es lo que salva la vida social y civil.

A ambos, al vagabundo y al filósofo de la economía, se dirigen las palabras de Cristo:

Tu puesto se halla sobre la claridad de los astros;
Ningún otro palacio se levanta
tan majestuosamente.
Ven, amigo mío, tú que más cabalmente
eres mi hermano,
Por ti he ofrecido mi sangre en sacrificio.

BIBLIOGRAFIA

Aggiornamenti Sociali (Indici di 1950-1979). Edizioni Aggiornamenti Sociali, Milano 1981. 377 p.p.

Angrisani, Mons. Giuseppe, **Comunismo e Giustizia Sociale Cristiana Marietti**, Torino 1949 (2a. Edizione) pp. XIII-225

Arrupe, P., S. Z., **Lettera su Cristiani e "analisi marxista"**, en aggiornamenti sociali 3 - (1981) 210-216

Autores Varios, **Comunismo**. Saggi sul Comunismo. Societa Editrice. **"Vita e Pensiero"** (XXVIII) Milano 1937

Autores Varios, **Comunismo**, en Enciclopedia Cattolica Vaticana IV, 143-158

Autores Varios, **Comunismo**, en Gran Enciclopedia Rialp 6, 147-158

Autores Varios, **Communism, International**, en New Catholic Encyclopedia 4, 46-70

Baione Rocco (Giarardi Giulio, Luporini, C.). **Un saggio di dialogo tra cristiani e marxisti** en aggiornamenti sociali Luglio-Agosto 1966, pp. 509-526

Berdiaff Nicolás, **El cristianismo y el problema del comunismo**; Ed. Espasa-Calpe Buenos Aires, 1944 pp. 152

Berle, Adolf A., **Si Marx volviese hoy**. Servicio de Información de los Estados Unidos (sin fecha) pp. 39 (en **"Comunismo"** Colección de folletos)

Bravo P., Ernesto, S. J., **La Esencia del cristianismo**, en Revista Española de Teología XXI (1961) pp. 53-71

Brown, L. C., **Marxism**, en New Catholic Encyclopedia 9, 334-335

Cronyn George W., **200 Preguntas y respuestas sobre el Comunismo**, Libreros Mexicanos Unidos, S. A., México 1963, pp. 231

Cruz Hernández, M., Ipas Jorge, García Garrido J. L., **Materialismo**, en Gran Enciclopedia Rialp 15, 276-286

Cushing Richard, Cardenal. **Preguntas y respuestas sobre el comunismo** St. Paul Editions, Boston 1961, pp. 224

D'Arcy Martin, **Comunismo y Cristianismo**, Barcelona, Editorial Herder 1978 pp. 229

De Lora, Cecilio, S.M., Gonzalez-Anelo, Juan, S. M., **Nuestra Doctrina Social Cristiana**, Ediciones S.M., Madrid 1964 pp. 309

Dobriansky, L., E., **Communist Economies Systems**, en New Catholic Encyclopedia 4, 70-80

Girardi Jules, **Diálogo Revolución y Ateísmo**. Ediciones Sígueme, Salamanca 1971 pp. 330

Girardi Giulio. **Fe en la revolución. Revolución en la cultura**. Editorial Nueva Nicaragua. Ediciones Momimbó. Managua 1983 pp. 74

Girardi Giulio, **Fe Cristiana y Materialismo histórico**. Ediciones Sígueme, Salamanca 1978, pp. 151

Girardi Giulio, **Cristiani e marxisti a confronto sulla pace**, Cittadella Editrice, Assisi 1967, pp. 84

Girardi Giulio, **Marxismo e Cristianesimo.** Cittadella Editrice, Assisi 1966, pp. 239

Girardi Giulio, **Credenti e non credenti per un mondo nuovo,** Cittadella Editrice, Assisi 1969, pp. 277

Gruenber, G. W., **Marx Karl,** en New Catholic Encyclopedia, 9, 333-334

Guardini Romano, **La Esencia del Cristianismo.** Ediciones Cristiandad Madrid 1977, pp. 167

Gutiérrez García, José Luis, **Conceptos Fundamentales en la Doctrina Social de la Iglesia I (A-D) (Voz "Comunismo),** pp, 243-258. Centro de Estudios Sociales del Valle de los Caídos, Madrid 1971 (3 volúmenes).

Indice, delle materie contenute nei primi dodici volumi di. Insegnamenti di Paolo VI (1963-1974) Voces: Comunismo-Marxismo-Sociología- Lavoro Librería Editrice Vaticana Cittá del Vaticano, 1977, pp. VIII-1392

La Civietá Cattolica, Indice 1940-1980. **Voces "Comunismo", "marxismo"** Edizioni La Civittá Cattolica Roma

La Vita sociale nei duenmenti pontifici: a cura del Sac. Prof. Pietro Pavan, Societa Editrice **"Vita e Pensiero",** Milano 1946, pp. XXI 365

Ledit Giuseppe, S.J., **La religione e il Comunismo (Onaderni del Cattolicismo contemporáneo 15).** Milano, Vita e Pensiero, 1937 pp. 74

Lumiére et vie, **Identidad cristiana,** Editorial Verbo Divino (Colección **"Conciencia y Revolución"** No. 21). Editorial Verbo Divino Estella 1976, pp. 245

Manual de Estudio, Instituto Causa, Nueva York 1985, pp. IX-289

Morra Gianfranco, **Cristianismo,** en Gran Enciclopedia Rialp 6, 698-709

Olgiatti Francesco, **La Questione Sociale, Societa** Editrice "Vita e Pensiero", Milano 1921 (5a. Edizione) pp. 250

Olgiatti Francesco, **‹Carlo Marx, Societá Editrice "Vita e Pensiero",** Milano 1918. XIII-323- pp.

Quadrio Giuseppe, S.D.B., **Problemi d'oggi Note in margine al trattado "De Deo Creante",** Pontificio Ateneo Salesiano (Artigrafiche E. Gili) Torino pp. 184

Ratzinger, Joseph Cardenal, **Sagrada Congregación para la Doctrina de la Fe. Instrucción sobre algunos aspectos de la "Teología de la Liberación".** Ciudad del Vaticano, Tipografía Políglota Vaticana 1984, pp. 35

Ratzinger J. (Cardenal), **Congregación para la Doctrina de la Fe. Instruccción sobre Libertad Cristiana y Liberación.** Ciudad del Vaticano 1986 Tipografía Políglota Vaticana pp. 58

Rodríguez-Arias L., **Comunitarismo,** en Gran Enciclopedia Rialp 6, 158-160

Ruszkowski Andrés, **El Comunismo,** Barcelona, Editorial Herder 1965 pp. 241

Schmaus Michael, **Sobre la esencia del cristianismo,** Ediciones Rialp. S. A., Madrid 1957, pp. 459

Semaines Sociales den Canada XI Session-Montreál, 1932. L'Odre Social Chrétian Compte rendu des Cours et Conferénces Secrétariat des semaines Sociales du Canada, Montréal 1932, pp. 396

Streithofen, H. B., **Inicio cristiano sobre el marxismo,** BAC (Cuadernos BAC) 10. Madrid 1978, pp. 30

Taviani, E.- Quaroni P., -Alessandrini F. - Pecci F.- Il XX Congresso del PCUS e il rapporto segreto di Krusciov en Civitas, Rivista mensile di studi politici, (Nuova Serie-Anno VII No. 6-7- Giugno - Luglio 1956). Edizioni Civitas, Roma 1956, 208 pp.

Temi di Predicazione, **Linee di pensiero sociale Cattolico**, Napoli, Edizioni Domenicane Italiane, Napoli 1974, 279 pp.

Torres Calvo, Angel, **Diccionario de Textos Sociales Pontificios**, Compañía Bibliográfica Española, S. A. (Biblioteca "**Fomento Social**") Madrid, 1956, pp. XXXII-1172

Vásquez de Prada, V., **Marx y Marxismo**, en Gran Enciclopedia Rialp 15, 209 - 217

Vito Francesco, **Comunismo e Cattolicesimo**, Societá Editrice "**Vita e Pensiero**", Milano 1945, (5a. Edición) pp. XII - 147

Von Balthazar, H. Urs., **¿Quién es mi cristiano?** Guadarrmana, Madrid 1967, pp. 162

Wetter, Gustavo A., **Materialismo Dialettico**, en Enciclopedia Cattolica Vaticana, VIII, 336-377

Wetter, Gustavo A., -Giusti Wolf. **Materialismo Storico**, en Enciclopedia Cattolica Vaticana, VIII, 377-388

ABREVIATURAS UTILIZADAS EN LAS REFERENCIAS BIBLIOBRAFICAS

AS = Mao Tse-Tung, Ausgewählte Schriften, Berlín 1956.

AW = Lenin, W. I., Ausgewählte Werke, 12 Vols., Viena-Berlín (después Moscú) 1932 ss.

KAW = Lenin, W. I., versión reducida de la anterior, 2 vols., Moscú 1946/1947

LSW = Lenin, W. I., Sämtliche Werke, Viena, Berlín, Zurich, Moscú 1927 ss.

KM/FE = Lenin, W. I., Karl Marx-Friedrich Engels, Berlín 1952.

DHM = Stalin, J., Sobre el materialismo dialéctico e histórico, en Geschichte der Kommunistischen Partei der Sowjetunion, Berlín 1947.

WW = Stalin, J., Werke, Berlín 1950 ss.

FdI = Stalin, J., Fragen des Leninismus, Berlín 1951.

MEGA = Karl Marx-Friedrich Engels, Historisch-Kritische Gesamtausgabe, Francfort del Main (luego Berlín y Moscú) 1927 ss.

BSE = Bolshaia Sovetskaia Enciclopedia, Moscú [1] 1926 ss, [2] 1950 ss.

Las citas de las obras de Marx, Engels, Lenín y Stalin están tomadas de Andrés Ruszkowski, "El Comunismo"; Martín D'Arcy, "**Comunismo y Cristianismo**"; de la Enciclopedia Cattolica Vaticana y de la Gran Enciclopedia Rialp, en las **voces Marxismo, Comunismo, Materialismo Dialéctico, Materialismo Histórico.**

SEGUNDA PARTE

DOCUMENTOS RECIENTES SOBRE LA LIBERTAD CRISTIANA

I

INSTRUCCION SOBRE LIBERTAD CRISTIANA Y LIBERACION

A CONTINUACION REPRODUCIMOS TEXTUALMENTE LOS CUATRO PRIMEROS CAPITULOS DE LA "INSTRUCCION SOBRE LIBERTAD CRISTIANA Y LIBERACION", QUE CONSTITUYEN EL MEJOR Y MAS RECIENTE ESTUDIO ORIGINAL SOBRE LA LIBERTAD CRISTIANA Y LIBERACION, HECHO POR EL MAGISTERIO OFICIAL DE LA IGLESIA.

INSTRUCCION SOBRE LIBERTAD CRISTIANA Y LIBERACION

Joseph Cardenal Ratzinger
Prefecto

Alberto Bovone
Secretario

CIUDAD DEL VATICANO 1986

CONGREGACION PARA LA DOCTRINA DE LA FE

INSTRUCCION SOBRE LIBERTAD CRISTIANA Y LIBERACION

"La verdad nos hace libres"

INTRODUCCION

Aspiraciones a la liberación

1. La conciencia de la libertad y de la dignidad del hombre, junto con la afirmación de los derechos inalienables de la persona y de los pueblos, es una de las principales características de nuestro tiempo. Ahora bien, la libertad exige unas condiciones de orden económico, social, político y cultural que posibiliten su pleno ejercicio. La viva percepción de los obstáculos que impiden el desarrollo de la libertad y que ofenden la dignidad humana es el origen de las grandes aspiraciones a la liberación, que atormentan al mundo actual.

La Iglesia de Cristo hace suya estas aspiraciones ejerciendo su discernimiento a la luz del Evangelio que es, por su misma naturaleza, mensaje de libertad y de liberación. En efecto, tales aspiraciones revisten a veces, a nivel teórico y práctico, expresiones que no siempre son conformes a la verdad del hombre, tal como ésta se manifiesta a la luz de la creación y de la redención. Por esto la Congregación para la Doctrina de la Fe ha juzgado necesario llamar la atención sobre "las desviaciones y los riesgos de desviación, ruinosos para la fe y para la vida cristiana".[1] Lejos de estar superadas, las advertencias hechas parecen cada vez más oportunas y pertinentes.

Objetivo de la Instrucción

2. La Instrucción *"Libertatis nuntius"* sobre algunos aspectos de la teología de la liberación anunciaba la intención de la Congregación de publicar un segundo documento, que pondría en evidencia los principales elementos cristianos sobre la libertad y la liberación. La presente Instrucción responde a esta intención. Entre ambos documentos existe una relación orgánica. Deben leerse uno a la luz del otro.

Sobre este tema, que es el centro del mensaje evangélico, el Magisterio de la Iglesia ya se ha pronunciado en numerosas ocasiones.[2] El documento actual se limita a indicar los principales aspectos teóricos y prácticos. Respecto a las aplicaciones concernientes a las diversas situaciones locales, toca a las Iglesias particulares —en comu-

---

1 *Congr. Doctrina de la Fe,* Instrucción sobre algunos aspectos de la Teologia de la Liberación (*Libertis nuntius*), *Introducción: AAS 76 (1984), 876-877.*

2 *Cf. Constitución pastoral Gaudium et spes y Declaración Dignitatis humanae del Concilio Ecuménico Vaticano II, Encíclicas Mater et Magistra, Pacem in terris, Populorum progressio, Redemptor hominis y Laborem exercens; Exhortaciones Apostólicas Evangelii nuntiandi y Reconciliatio et poenitentia. Carta Apostólica Octagesima adveniens. Juan Pablo II ha tratado este tema en su* Discurso inaugural de la III Conferencia del Episcopado Latinoamericano *en Puebla de los Angeles: AAS 71 (1979), 187-205. Ha vuelto sobre el tema en otras ocasiones. Este tema ha sido también tratado en el Sínodo de los Obispos en 1971 y 1974. Las Conferencias del Episcopado Latinoamericano han hecho objeto directo de sus reflexiones. También ha atraído la atención de otros Episcopados, como el francés:* Liberación de los hombres y salvación en Jesucristo, *1975.*

nión entre sí y con la Sede de Pedro— proveer directamente a ello.[3]

El tema de la libertad y de la liberación tiene un alcance ecuménico evidente. Pertenece efectivamente al patrimonio tradicional de las Iglesias y comunidades eclesiales. También el presente documento puede favorecer el testimonio y la acción de todos los discípulos de Cristo llamados a responder a los grandes retos de nuestro tiempo.

La verdad que nos libera

3. Las palabras de Jesús: **"La verdad os hará libres"** (Jn 8, 32) deben iluminar y guiar en este aspecto toda reflexión teológica y toda decisión pastoral.

Esta verdad que viene de Dios tiene su centro en Jesucristo, Salvador del mundo.[4] De El, que es **"el camino, la verdad y la vida"** (Jn. 14, 6) la Iglesia recibe lo que ella ofrece a los hombres. Del misterio del Verbo encarnado y redentor del mundo, ella saca la verdad sobre el Padre y su amor por nosotros, así como la verdad sobre el hombre y su libertad.

Cristo, por medio de su cruz y resurrección, ha realizado nuestra redención que es la liberación en su sentido más profundo, ya que ésta nos ha liberado del mal más radical, es decir, del pecado y del poder de la muerte. Cuando la Iglesia, instruída por el Señor, dirige su oración al Padre: **"líbranos del mal"**, pide que el misterio de salvación actúe con fuerza en nuestra existencia de cada día. Ella sabe que la cruz redentora es en verdad el origen de la luz y de la vida, y el centro de la historia. La caridad que arde en ella la impulsa a proclamar la Buena Nueva y a distribuir mediante los sacramentos sus frutos vivificadores. De Cristo redentor arranca su pensamiento y su acción cuando, ante los dramas que desgarran al mundo, la Iglesia reflexiona sobre el significado y los caminos de la liberación y de la verdadera libertad.

La verdad, empezando por la verdad sobre la redención, que es el centro del misterio de la fe, constituye así la raíz y la norma de la libertad, el fundamento y la medida de toda acción liberadora.

La verdad, condición de libertad

4. La apertura a la plenitud de la verdad se impone a la conciencia moral del hombre el cual debe buscarla y estar dispuesto a acogerla cuando se le presenta.

Según el mandato de Cristo Señor,[5] la verdad evangélica debe ser presentada a todos los hombres, los cuales tienen derecho a que ésta les sea proclamada. Su anuncio, por la fuerza del Espíritu, comporta el pleno respeto de la libertad de cada uno y la exclusión de toda forma de violencia y de presión.[6]

El Espíritu Santo introduce a la Iglesia y a los discípulos de Jesucristo **"hacia la verdad completa"** (Jn 16, 13). Dirige el transcurso de los tiempos y **"renueva la faz de la tierra"** (Sal 104, 30). El Espíritu está presente en la maduración de una conciencia más respetuosa de la dignidad de la persona humana.[7] El es la fuente del valor, de la audacia y del heroísmo: **"Donde está el Espíritu del Señor está la libertad"** (2 Cor 3, 17).

CAPITULO I

SITUACION DE LA LIBERTAD EN EL MUNDO CONTEMPORANEO

I. Conquistas y amenazas del proceso moderno de liberación

La herencia del cristianismo

5. El Evangelio de Jesucristo, al revelar al hombre su cualidad de persona libre llamada a entrar en comunión con Dios, hasta entonces desconocidas.

Así la búsqueda de la libertad y la aspiración a la liberación, que están entre los principales signos de los tiempos del mundo contemporáneo, tienen su raíz primera en la herencia del cristianismo. Esto es verdad también allí donde aquella búsqueda y aspiración encarnan formas aberrantes que se oponen a la visión cristiana del hombre y de su destino. Sin esta referencia al Evangelio se hace incomprensible la historia de los últimos siglos en Occidente.

---

3 *Pablo VI, Carta Apostolica* ***Octogesima adveniens***, *nn 1-4. AAS 63 (1971), 401-404.*

4 *Cf. Jn 4, 42; 1 Jn 4, 14.*

5 *Cf. Mt 28, 18-20; Mc 16, 15.*

6 *Cf. Decl.* ***Dignitatis humanae***, *n. 10.*

7 *Cf. Pablo VI, Exhort. ap.* ***Evangelii nuntiandi***, *nn. 78-80: ASS 68 (1976), 70-75. Decl.* ***Dignitatis humanae***, *n. 3;* **Juan Pablo II**, *Enc.* ***Redemptor hominis***, *n. 12: AAS 71 (1979), 278-281.*

La época moderna

6. Desde el comienzo de los tiempos modernos hasta el Renacimiento, se pensaba que la vuelta a la Antigüedad en filosofía y en las ciencias de la naturaleza permitiría al hombre conquistar la libertad de pensamiento y de acción, gracias al conocimiento y al dominio de las leyes naturales.

Por su parte, Lutero, partiendo de la lectura de San Pablo, intentó luchar por la liberación del yugo de la Ley, representado para él por la Iglesia de su tiempo.

Pero es sobre todo en el siglo de las Luces y con la Revolución francesa cuando resuena con toda su fuerza la llamada a la libertad. Desde entonces muchos miran la historia futura como un irresistible proceso de liberación que debe conducir a una era en la que el hombre, totalmente libre al fin, goce de la felicidad ya en esta tierra.

Hacia el dominio de la naturaleza

7. En la perspectiva de tal ideología de progreso, el hombre quería hacerse dueño de la naturaleza. La servidumbre, que había sufrido hasta entonces, se apoyaba sobre la ignorancia y los prejuicios. El hombre, arrebatando a la naturaleza sus secretos, la sometía a su servicio. La conquista de la libertad constituía así el objetivo perseguido a través del desarrollo de la ciencia y de la técnica. Los esfuerzos desplegados han llevado a notables resultados. Aunque el hombre no está a cubierto de catástrofes naturales, sin embargo han sido descartadas muchas de las amenazas de la naturaleza. La alimentación está garantizada a un número de personas cada vez mayor. Las posibilidades de transporte y de comercio favorecen el intercambio de recursos alimenticios, de materias primas, de mano de obra y de capacidades técnicas, de tal manera que se puede prever razonablemente para cada ser humano una existencia digna y liberada de la miseria.

Conquistas sociales y políticas

8. El movimiento moderno de liberación se había fijado un objetivo político y social. Debía poner fin al dominio del hombre sobre el hombre y promover la igualdad y fraternidad de todos los hombres. Es un hecho innegable que se alcanzaron resultados positivos. La esclavitud y la servidumbre legales fueron abolidas. El derecho de todos a la cultura hizo progresos significativos. En numerosos países la ley reconoce la igualdad entre el hombre y la mujer, la participación de todos los ciudadanos en el ejercicio del poder político y los mismos derechos para todos. El racismo se rechaza como contrario al derecho y a la justicia. La formulación de los derechos humanos significa una conciencia más viva de la dignidad de todos los hombres. Son innegables los beneficios de la libertad y de la igualdad en numerosas sociedades, si lo comparamos con los sistemas de dominación anteriores.

Libertad de pensamiento y de decisión

9. Finalmente y sobre todo el movimiento moderno de liberación debía aportar al hombre la libertad interior, bajo forma de libertad de pensamiento y libertad de decisión. Intentaba liberar al hombre de la superstición y de los miedos ancestrales, entendidos como obstáculos para su desarrollo. Se proponía darle el valor y la audacia de servirse de su razón sin que el temor lo frenara ante las fronteras de lo desconocido. Así, especialmente en las ciencias históricas y en las humanas, se ha desarrollado un nuevo conocimiento del hombre, orientado a ayudarle a comprenderse mejor en lo que atañe a su desarrollo personal o a las condiciones fundamentales de la formación de la comunidad.

Ambigüedades del proceso moderno de liberación

10. Sin embargo, ya se trate de la conquista de la naturaleza, de su vida social y política o del dominio del hombre sobre sí mismo, a nivel individual y colectivo, todos pueden constatar que no solamente los progresos realizados están lejos de corresponder a las ambiciones iniciales, sino que han surgido también nuevas amenazas, nuevas servidumbres y nuevos terrores, al mismo tiempo que se ampliaba el movimiento moderno de liberación. Esto es la señal de que graves ambigüedades sobre el sentido de la libertad se han infiltrado en el interior de este movimiento desde su origen.

El hombre amenazado por su dominio de la naturaleza

11. El hombre, a medida que se liberaba de las amenazas de la naturaleza, se encontraba ante un miedo creciente. La técnica, sometiendo cada vez más la naturaleza, corre el riesgo de destruir los fundamentos de nuestro propio futuro, de manera que la humanidad actual se convierte en enemiga de las generaciones futuras. Al someter con un poder ciego las fuerzas de la naturaleza, ¿no se está a un paso de destruir la libertad de los hombres del mañana? ¿Qué fuerzas pueden proteger al hombre de la esclavitud de su propio dominio? Se ha-

ce necesaria una capacidad totalmente nueva de libertad y liberación, que exige un proceso de liberación enteramente renovado.

Peligros del poder tecnológico

12. La fuerza liberadora del conocimiento científico se manifiesta en las grandes realizaciones tecnológicas. Quien dispone de tecnologías tiene el poder sobre la tierra y sobre los hombres. De ahí han surgido normas de desigualdad, hasta ahora desconocidas, entre los poseedores del saber y los simples usuarios de la técnica. El nuevo poder tecnológico está unido al poder económico y lleva a su concentración. Así, tanto en el interior de los pueblos como entre ellos, se han creado relaciones de dependencia que, en los últimos veinte años, han ocasionado una nueva reivindicación de liberación. ¿Cómo impedir que el poder tecnológico se convierta en una fuerza de opresión de grupos humanos o de pueblos enteros?

Individualismo y colectivismo

13. En el campo de las conquistas sociales y políticas, una de las ambigüedades fundamentales de la afirmación de la libertad en el siglo de las Luces tiende a concebir el sujeto de esta libertad como un individuo autosuficiente que busca la satisfacción de su interés propio en el goce de los bienes terrenales. La ideología individualista inspirada por esta concepción del hombre ha favorecido la desigual repartición de las riquezas en los comienzos de la era industrial, hasta el punto que los trabajadores se encontraron excluídos del acceso a los bienes esenciales a cuya producción habian contribuido y a los que tenían derecho. De ahí surgieron poderosos movimientos de liberación de la miseria mantenida por la sociedad industrial.

Los cristianos, laicos y pastores, no han dejado de luchar por un equitativo reconocimiento de los legítimos derechos de los trabajadores. El Magisterio de la Iglesia en muchas ocasiones ha levantado su voz en favor de esta causa.

Pero las más de las veces, la justa reivindicación del movimiento obrero ha llevado a nuevas servidumbres, porque se inspira en conceptos que, al ignorar la vocación trascendente de la persona humana, señala al hombre una finalidad puramente terrena. A veces esta reivindicación ha sido orientada hacia proyectos colectivistas que engendran injusticias tan graves como aquellas a las que pretendían poner fin.

Nuevas formas de opresión

14. Así nuestra época ha visto surgir los sistemas totalitarios y unas formas de tiranía que no habrían sido posibles en el época anterior al progreso tecnológico. Por una parte, la perfección técnica ha sido aplicada a perpetrar genocidios; por otra, unas minorías, practicando el terrorismo que causa la muerte de numerosos inocentes, pretenden mantener a raya naciones enteras.

Hoy el control puede alcanzar hasta la intimidad de los individuos; y las dependencias creadas por los sistemas de prevención pueden representar también amenazas potenciales de opresión. Se busca una falsa liberación de las coacciones de la sociedad recurriendo a la droga, que conduce a muchos jóvenes en todo el mundo a la autodestrucción y deja familias enteras en la angustia y el dolor.

Peligro de destrucción total

15. El reconocimiento de un orden jurídico como garantía de las relaciones dentro de la gran familia humana de los pueblos se ha debilitado cada vez más. Cuando la confianza en el derecho no parece ofrecer ya una protección suficiente, se buscan la seguridad y la paz en la amenaza recíproca, la cual viene a ser un peligro para toda la humanidad. Las fuerzas que deberían servir para el desarrollo de la libertad sirven para aumentar las amenazas. Las máquinas de muerte que se enfrentan hoy son capaces de destruir toda la vida humana sobre la tierra.

Nuevas relaciones de desigualdad

16. Entre las naciones dotadas de fuerza y las que no la tienen se han instaurado nuevas relaciones de desigualdad y opresión. La búsqueda del propio interés parece ser la norma de las relaciones internacionales, sin que se tome en consideración el bien común de la humanidad.

El equilibrio interior de las naciones pobres está roto por la importación de armas, introduciendo en ellas un factor de división que conduce al dominio de un grupo sobre otro. ¿Qué fuerzas podrían eliminar el recurso sistemático a las armas y dar su autoridad al derecho?

Emancipación de las naciones jóvenes

17. En el contexto de la desigualdad de las relaciones de poder han aparecido los movimientos de emancipación de las naciones jóvenes, en general

naciones pobres, sometidas hasta hace poco al dominio colonial. Pero muy a menudo el pueblo se siente frustado de su independencia duramente conquistada por regímenes o tiranías sin escrúpulos que atentan impunemente a los derechos del hombre. El pueblo que ha sido reducido así a la impotencia, no ha hecho más que cambiar de dueños.

Sigue siendo verdad que uno de los principales fenómenos de nuestro tiempo es, a escala de continentes enteros, el despertar de la conciencia de pueblo que, doblegado bajo el peso de la miseria secular, aspira a una vida en la dignidad y en la justicia, y está dispuesto a combatir por su libertad.

La moral y Dios ¿obstáculos para la liberación?

18. En relación con el movimiento moderno de liberación interior del hombre, hay que constatar que el esfuerzo con miras a liberar el pensamiento y la voluntad de sus límites ha llegado hasta considerar que la moralidad como tal constituía un límite irracional que el hombre, decidido a ser dueño de sí mismo, tenía que superar.

Es más, para muchos Dios mismo sería la alienación específica del hombre. Entre la afirmación de Dios y la libertad humana habría una incompatibilidad radical. El hombre, rechazando la fe en Dios, llegaría a ser verdaderamente libre.

Interrogantes angustiosos

19. En ello está la raíz de las tragedias que acompañan la historia moderna de la libertad. ¿Por qué esta historia, a pesar de las grandes conquistas, por lo demás siempre frágiles, sufre recaídas frecuentes en la alienación y ve surgir nuevas servidumbres? ¿Por qué unos movimientos de liberación, que han suscitado inmensas esperanzas, terminan en regímenes para los que la libertad de los ciudadanos,[8] empezando por la primera de la libertades que es la libertad religiosa,[9] constituye el primer enemigo?

Cuando el hombre quiere liberarse de la ley moral y hacerse independiente de Dios, lejos de conquistar su libertad, la destruye. Al escapar del alcance de la verdad, viene a ser presa de la arbitrariedad; entre los hombres, las relaciones fraternas se han abolido para dar paso al terror, al odio y al miedo.

El profundo movimiento moderno de liberación resulta ambiguo porque ha sido contaminado por gravísimos errores sobre la condición del hombre y su libertad. Al mismo tiempo está cargado de promesas de verdadera libertad y amenazas de graves servidumbres.

II. La libertad en la experiencia del Pueblo de Dios.

Iglesia y libertad

20. La Iglesia, consciente de esta grave ambigüedad, por medio de su Magisterio ha levantado su voz a lo largo de los últimos siglos, para poner en guardia contra las desviaciones que corren el riesgo de torcer el impulso liberador hacia amargas decepciones. En su momento fue muchas veces incomprendida. Con el paso del tiempo es posible hacer justicia a su discernimiento.

La Iglesia ha intervenido en nombre de la verdad sobre el hombre creado a imagen de Dios.[10] se le acusa sin embargo de constituir por sí misma un obstáculo en el camino de la liberación. Su constitución jerárquica estaría opuesta a la igualdad; su Magisterio estaría opuesto a la libertad de pensamiento, Desde luego, ha habido errores de juicio o graves omisiones de los cuales los cristianos han sido responsables a través de los siglos.[11] Pero estas objeciones desconocen la verdadera naturaleza de las cosas. La diversidad de carismas en el Pueblo de Dios, que son carismas de servicio, no se ha opuesto a la igual dignidad de las personas y a su vocación común a la santidad.

La libertad de pensamiento, como condición de búsqueda de la verdad en todos los dominios del saber humano, no significa que la razón humana debe cerrarse a la luz de la Revelación cuyo depósito ha confiado Cristo a su Iglesia. La razón creada, al abrirse a la verdad divina, encuentra una expansión y una perfección que consti-

---

8 Cf. *Instr. Libertatis Nuntius*, IX, 10. AAS 76 (1984), 905-906.

9 Cf. Juan Pablo II, *Encicl. Redemptor hominis*, n. 17: AAS 71 (1979), 296-297; *discurso del 10 de marzo de 1984 al I Coloquio de Jurista. L'Osservatore Romano*, 11 de marzo 1984, 8.

10 Cf. *Instr. Libertatis nuntius*, XI, 5: AAS 76 (1984), 904; Juan Pablo II, Discurso inaugural de Puebla: AAS 71 (1979), 189.

11 Cf. *Const. past. Gaudium et spes*, n. 36.

tuyen una forma eminente de libertad. Además, el Concilio Vaticano II ha reconocido plenamente la legítima autonomía de las ciencias,[12] como también la de las actividades de orden político.[13]

La libertad de los pequeños y de los pobres

21. Uno de los principales errores que, desde el siglo de las Luces, ha marcado profundamente el proceso de liberación, lleva a la convicción, ampliamente compartida, de que serían los progresos realizados en el campo de las ciencias, de la técnica y de la economía los que deberían servir de fundamento para la conquista de la libertad. De ese modo, se desconocían las profundidales de esta libertad y de sus exigencias.

Esta realidad de las profundidades de la libertad, la Iglesia la ha experimentado siempre en la vida de una multitud de fieles, especialmente en los pequeños y los pobres. Por la fe éstos saben que son el objeto del amor infinito de Dios. Cada uno de ellos puede decir: **"Vivo en la fe del Hijo de Dios, el cual me amó y se entregó a sí mismo por mí"** (Gal 2, 20b). Tal es su dignidad que ninguno de los poderosos puede arrebatársela; tal es la alegría liberadora presente en ellos. Saben que la Palabra de Jesús se dirige igualmente a ellos: **"Ya no os llamo siervos, porque el siervo no sabe lo que hace su señor; os llamo amigos, porque todo lo que he oído a mi Padre, os lo he dado a conocer"** (Jn 15, 15). Esta participación en el conocimiento de Dios es su emancipación ante las pretensiones de dominio por parte de los detentores del saber: **"Conocéis todas las cosas . . . y no tenéis necesidad de que nadie os enseñe"** (1 Jn 2, 20b. 27b). Son así conscientes de tener parte en el conocimiento más alto al que está llamada la humanidad.[14] Se sienten amados por Dios como todos los demás y más que todos los otros. Viven así en la libertad que brota de la verdad y del amor.

Recursos de la religiosidad popular

22. El mismo sentido de la fe del Pueblo de Dios, en su devoción llena de esperanza en la cruz de Jesús, percibe la fuerza que contiene el misterio de Cristo Redentor. Lejos pues de menospreciar o de querer suprimir las formas de religiosidad popular que reviste esta devoción, conviene por el contrario purificar y profundizar toda su significación y todas sus implicaciones.[15] En ella se da un hecho de alcance teológico y pastoral fundamental: son los pobres, objeto de la predilección divina, quienes comprenden mejor y como por instinto que la liberación más radical, que es la liberación del pecado y de la muerte se ha cumplido por medio de la muerte y resurrección de Cristo.

Dimensión soteriológica y ética de la liberación

23. La fuerza de esta liberación penetra y transforma profundamente al hombre y su historia en su momento presente, y alienta su impulso escatológico. El sentido primero y fundamental de la liberación que se manifiesta así es el soteriológico: el hombre es liberado de la esclavitud radical del mal y del pecado.

En esta experiencia de salvación el hombre descubre el verdadero sentido de su libertad, ya que la liberación es restitución de la libertad. Es también educación de la libertad, es decir, educación de su recto uso. Así, a la dimensión soteriológica de la liberación se añade su dimensión ética.

Una nueva fase de la historia de la libertad

24. El sentido de la fe, que es el origen de una experiencia radical de la liberación y de la libertad, ha impregnado, en grado diverso, la cultura y las costumbres de los pueblos cristianos.

Pero hoy, de una manera totalmente nueva a causa de los temibles retos a los que la humanidad tiene que hacer frente, se ha hecho necesario y urgente que el amor de Dios y la libertad en la verdad y la justicia marquen con su impronta las relaciones entre los hombres y los pueblos, y animen la vida de las culturas.

Porque donde faltan la verdad y el amor, el proceso de liberación lleva a la muerte de una libertad que habría perdido todo apoyo.

Se abre ante nosotros una nueva fase de la historia de la libertad. Las capacidades liberadoras de la ciencia, de la técnica, del trabajo, de la economía y de la acción política darán sus frutos si encuentran su inspiración y su medida en la verdad y en el amor, más fuertes que el sufrimiento, que Jesucristo ha revelado a los hombres.

---

12 *Cf.* Ibid.

13 *Cf.* Op. cit., *n. 41*

14 *Cf. Mt 11, 25; Lc 10, 21*

15 *Cf.* Pablo VI, *Exhort. ap. Evangelii nuntiandi, n. 48 AAS* 68 (1976), 37-38

CAPITULO II

VOCACION DEL HOMBRE A LA LIBERTAD Y DRAMA DEL PECADO

I. Primeras concepciones de la libertad.

Una respuesta espontánea

25. La respuesta espontánea a la pregunta "¿qué es ser libre?" es la siguiente: es libre quien puede hacer únicamente lo que quiere sin ser impedido por ninguna coacción exterior, y que goza por tanto de una plena independencia. Lo contrario de la libertad sería así la dependencia de nuestra voluntad ante una voluntad ajena.

Pero, el hombre ¿sabe siempre lo que quiere? ¿Puede todo lo que quiere? Limitarse al propio yo y prescindir de la voluntad de otro, ¿es conforme a la naturaleza del hombre? A menudo la voluntad del momento no es la voluntad real. Y en el mismo hombre pueden existir decisiones contradictorias. Pero el hombre se topa sobre todo con los límites de su propia naturaleza: quiere más de lo que puede. Así el obstáculo que se opone a su voluntad no siempre viene de fuera, sino de los límites de su ser. Por esto, so pena de destruirse, el hombre debe aprender a que la voluntad concuerde con su naturaleza.

Verdad y justicia, normas de la libertad

26. Más aún, cada hombre está orientado hacia los demás hombres y necesita de su compañía. Aprenderá el recto uso de su decisión si aprende a concordar su voluntad a la de los demás, en vistas de un verdadero bien. Es pues la armonía con las exigencias de la naturaleza humana lo que hace que la voluntad sea auténticamente humana. En efecto, esto exige el criterio de la verdad y una justa relación con la voluntad ajena. Verdad y justicia constituyen así la medida de la verdadera libertad. Apartándose de este fundamento, el hombre, pretendiendo ser como Dios, cae en la mentira y, en lugar de realizarse, se destruye.

Lejos de perfeccionarse en una total autarquía del yo y en la ausencia de relaciones, la libertad existe verdaderamente sólo cuando los lazos recíprocos, regulados por la verdad y la justicia, unen a las personas. Pero para que estos lazos sean posibles, cada uno personalmente debe ser auténtico.

La libertad no es la libertad de hacer cualquier cosa, sino que es libertad para el Bien, en el cual solamente reside la Felicidad, De este modo el Bien es su objetivo. Por consiguiente el hombre se hace libre cuando llega al conocimiento de lo verdadero, y esto —prescindiendo de otras fuerzas— guía su voluntad. La liberación en vistas de un conocimiento de la verdad, que es la única que dirige la voluntad, es condición necesaria para una libertad digna de este nombre.

II. Libertad y liberación

Una libertad propia de la creatura

27. En otras palabras, la libertad que es dominio interior de sus propios actos y autodeterminación comporta una relación inmediata con el orden ético. Encuentra su verdadero sentido en la elección del bien moral. Se manifiesta pues como una liberación ante el mal moral.

El hombre, por su acción libre, debe tener hacia el Bien supremo a través de los bienes que están en conformidad con las exigencias de su naturaleza y de su vocación divina.

El, ejerciendo su libertad, decide sobre sí mismo y se forma a sí mismo. En este sentido, el hombre es causa de sí mismo. Pero lo es como creatura e imagen de Dios. Esta es la verdad de su ser que manifiesta por contraste lo que tiene de profundamente erróneas las teorías que pretenden exaltar la libertad del hombre o su "praxis histórica", haciendo de ellas el principio absoluto de su ser y de su devenir. Estas teorías son expresión del ateísmo o tienden, por propia lógica, hacia él. El indiferentismo y el agnosticismo deliberado van en el mismo sentido. La imagen de Dios en el hombre constituye el fundamento de la libertad y dignidad de la persona humana.[16]

La llamada del Creador

28. Dios al crear libre al hombre, ha impreso en él su imagen y semejanza.[17] El hombre siente la llamada de su Creador mediante la inclinación y la aspiración de su naturaleza hacia el Bien, y más aún mediante la Palabra de la Revelación, que ha sido pronunciada de una manera perfecta en Cristo. Le ha revelado así

---

16 Cf. Instr. *Libertatis nuntius*, VII, 9; VIII, 1 9: AAS 76 (1984), 892, 894 895.

17 Cf. Gén 1, 26.

que Dios lo ha creado libre para que pueda, gratuitamente, entrar en amistad con El y en comunión con su Vida.

Una libertad participada

29. El hombre no tiene su origen en su propia acción individual o colectiva, sino en el don de Dios que lo ha creado. Esta es la primera confesión de nuestra fe, que viene a confirmar las más altas intuiciones del pensamiento humano.

La libertad del hombre es una libertad participada. Su capacidad de realizarse no se suprime de ningún modo por su dependencia de Dios. Justamente, es propio del ateísmo creer en una oposición irreductible entre la causalidad de una libertad divina y la de la libertad del hombre, como si la afirmación de Dios significase la negación del hombre, o como si su intervención en la historia hiciera vanas las iniciativas de éste. En realidad, la libertad humana toma su sentido y consistencia de Dios y por su relación con El.

La elección libre del hombre

30. La historia del hombre se desarrolla sobre la base de la naturlaleza que ha recibido de Dios, con el cumplimiento libre de los fines a los que lo orientan y lo llevan las inclinaciones de esta naturaleza y de la gracia divina.

Pero la libertad del hombre es finita y falible. Su anhelo puede descansar sobre un bien aparente; eligiendo un bien falso, falla a la vocación de su libertad. El hombre, por su libre arbitrio, dispone de sí; puede hacerlo en sentido positivo o en sentido destructor.

Al obedecer a la ley divina grabada en su conciencia y recibida como impulso del Espíritu Santo, el hombre ejerce el verdadero dominio de sí y realiza de este modo su vocación real de hijo de Dios. "**Reina, por medio del servicio a Dios**".[18] La auténtica libertad es "**servicio de la justicia**", mientras que, a la inversa, la elección de la desobediencia y del mal es "**esclavitud del pecado**".[19]

Liberación temporal y libertad

31. A partir de esta noción de libertad se precisa el alcance de la noción de liberación temporal; se trata del conjunto de procesos que miran a procurar y garantizar las condiciones requeridas para el ejercicio de una auténtica libertad humana.

No es pues la liberación la que, por sí misma, genera la libertad del hombre. El sentido común, confirmado por el sentido cristiano, sabe que la libertad, aunque sometida a condicionamientos, no queda por ello completamente destruida. Existen hombres, que aun sufriendo terribles coacciones consiguen manifestar su libertad y ponerse en marcha para su liberación. Solamente un proceso acabado de liberación puede crear condiciones mejores para el ejercicio de la libertad. Asimismo, una liberación que no tiene en cuenta la libertad personal de quienes combaten por ella está, de antemano, condenada al fracaso.

III. La libertad y la sociedad humana

Los derechos del hombre y "las libertades"

32. Dios no ha creado al hombre como un "**ser solitario**", sino que lo ha querido como un "**ser social**".[20] La vida social no es, por tanto, exterior al hombre, el cual no puede crecer y realizar su vocación si no es en relación con los otros. El hombre pertenece a diversas comunidades: familiar, profesional, política; y en su seno es donde debe ejercer su libertad responsable. Un orden social justo ofrece al hombre una ayuda insustituible para la realización de su libre personalidad. Por el contrario, un orden social injusto es una amenaza y un obstáculo que pueden comprometer su destino.

En la esfera social, la libertad se manifiesta y se realiza en acciones, estructuras e instituciones, gracias a las cuales los hombres se comunican entre sí y organizan su vida en común. La expansión de una personalidad libre, que es un deber y un derecho para todos, debe ser ayudada y no entorpecida por la sociedad.

Existe una exigencia de orden moral que se ha expresado en la formulación de los **derechos del hombre**. Algunos de éstos tienen por objeto lo que se ha convenido en llamar "**las libertades**", es decir, las formas de reconocer a cada ser humano su carácter de persona responsable de sí misma y

---

18 **Juan Pablo II**, *Encicl. Redemptor hominis, n. 21: AAS 71 (1979), 316.*

19 *Cf. Rom 6, 6. 7, 23.*

20 *Cf. Gen 2, 18, 23:* "**No es bueno que el hombre esté solo**" . . . "**Esto sí que es hueso de mis huesos y carne de mi carne**". *Estas palabras de la Escritura no tiene sólo un significado concerniente a la relación del hombre con la mujer; su alcance es más universal. Cf. Lv 19, 18.*

de su destino transcendente, así como la inviolabilidad de su conciencia.[21]

Dimensiones sociales del hombre y gloria de Dios

33. La dimensión social del ser humano tiene además otro significado: solamente la pluralidad y la rica diversidad de los hombres pueden expresar algo de la riqueza infinita de Dios.

Esta dimensión está llamada a encontrar su realización en el Cuerpo de Cristo que es la Iglesia. Por este motivo, la vida social, en la variedad de sus formas y en la medida en que se conforma a la ley divina, constituye un reflejo de la gloria de Dios en el mundo.[22]

IV. Libertad del hombre y dominio de la naturaleza

Vocación del hombre a "dominar" la naturaleza

34. El hombre, por su dimensión corporal, tiene necesidad de los recursos del mundo material para su realización personal y social. En esta vocación a dominar la tierra, poniéndola a su servicio mediante el trabajo, puede reconocerse un rasgo de la imagen de Dios.[23] Pero la intervención humana no es "creadora"; encuentra ya una naturaleza material que, como ella, tiene su origen en Dios Creador y de la cual el hombre ha sido constituido "noble y sabio guardián".[24]

El hombre dueño de sus actividades

35. Las transformaciones técnicas y económicas repercuten en la organización de la vida social; no dejan de afectar en cierta medida a la vida cultural y a la misma vida religiosa.

Sin embargo, por su libertad, el hombre continúa siendo dueño de su actividad. Las grandes y rápidas transformaciones de nuestra época le plantean un reto dramático: dominar y controlar, mediante su razón y libertad, las fuerzas que desarrolla al servicio de las verdaderas finalidades humanas.

Descubrimiento científico y progreso moral

36. Atañe, por consiguiente, a la libertad bien orientada, hacer que las conquistas científicas y técnicas, la búsqueda de su eficacia, los frutos del trabajo y las mismas estructuras de la organización económica y social, no sean sometidas a proyectos que las priven de sus finalidades humanas y las pongan en contra del hombre mismo.

La actividad científica y la actividad técnica comportan exigencias específicas. No adquieren, sin embargo, su significado y su valor propiamente humanos sino cuando están subordinadas a los principios morales. Estas exigencias deben ser respetadas; pero querer atribuirles una autonomía absoluta y requerida, no conforme a la naturaleza de las cosas, es comprometerse en una vía perniciosa para la auténtica libertad del hombre.

V. El pecado, fuente de división y opresión

El pecado, separación de Dios

37. Dios llama al hombre a la libertad. La voluntad de ser libre está viva en cada persona. Y, a pesar de ello, esta voluntad desemboca casi siempre en la esclavitud y la opresión. Todo compromiso en favor de la liberación y de la libertad supone, por consiguiente, que se afronte esta dramática paradoja.

El pecado del hombre, es decir su ruptura con Dios, es la causa radical de las tragedias que marcan la historia de la libertad. Para comprender esto, muchos de nuestros contemporáneos deben descubrir nuevamente el sentido del pecado.

En el deseo de libertad del hombre se esconde la tentación de renegar de su propia naturaleza. Pretende ser un dios, cuando quiere codiciarlo todo y poderlo todo y con ello, olvidar que es finito y creado. **"Seréis como dioses"** (Gén 3, 5). Estas palabras de la serpiente manifiesta la esencia de la tentación del hombre; implica la perversión del sentido de la propia libertad. Esta es la naturaleza profunda del pecado: el hombre se desgaja de la verdad poniendo su voluntad por encima de ésta. Queriéndose liberar de Dios y ser él mismo un dios, se extravía y se destruye. Se autoaliena.

---

21 *Cf.* Juan XXIII, *Encicl. Pacem in terris*, *nn. 5. 15: AAS 55 (1963), 259-265;* Juan Pablo II, Carta al Sr. K. Waldheim, Secretario General de la Naciones Unidas, con ocasión del 30° aniversario de la "Declaracion universal de los derechos del hombre". *AAS 71 (1979), 122.* Discurso Pontificio en la O.N.U., *n. 9, AAS 71 (1979), 1149.*

22 *Cf.* S. Augustín, *Ad Macedonium, II, 7-17 (PL 33, 669-673; CSEL 44, 437-447).*

23 *Cf. Gén 1, 27-28*

24 *Cf.* Juan Pablo II, Encicl. *Redemptor hominis, n. 15: AAS 71 (1979), 286.*

En esta voluntad de ser un dios y de someterlo todo a su propio placer se esconde una perversión de la idea misma de Dios. Dios es amor y verdad en la plenitud del don recíproco; es la verdad en la perfección del amor de las Personas divinas. Es cierto que el hombre está llamado a ser como Dios. Sin embargo, él llega a ser semejante no en la arbitrariedad de su capricho, sino en la medida en que reconoce que la verdad y el amor son a la vez el principio y el fin de su libertad.

El pecado raíz de la alienaciones humanas

38. Pecado el hombre se engaña a sí mismo y se separa de la verdad. Niega a Dios y se niega a sí mismo cuando busca la total autonomía y autarquía. La alienación, respecto a la verdad de su ser de creatura amada por Dios, es la raíz de todas las demás alienaciones.

El hombre, negando o intentando negar a Dios, su Principio y Fin, altera profundamente su orden y equilibrio interior, el de la sociedad y también el de la creación visible.[25]

La Escritura considera en conexión con el pecado el conjunto de calamidades que oprimen al hombre en su ser individual y social.

Muestra que todo el curso de la historia mantiene un lazo misterioso con el obrar del hombre que, desde su origen, ha abusado de su libertad alzándose contra Dios y tratando de conseguir sus fines fuera de El.[26] El Génesis indica las consecuencias de este pecado original en el carácter penoso del trabajo y de la maternidad, en el dominio del hombre sobre la mujer y en la muerte. Los hombres, privados de la gracia divina, han heredado una naturaleza mortal, incapaz de permanecer en el bien e inclinada a la concupiscencia.[27]

Idolotría y desorden

39. La idolatría es una forma extrema del desorden engendrado por el pecado. Al sustituir la adoración del Dios vivo por el culto de la creatura, falsea las relaciones entre los hombres y conlleva diversas formas de opresión.

El desconocimiento culpable de Dios desencadena las pasiones, que son causa del desequilibrio y de los conflictos en lo íntimo del hombre. De aquí se derivan inevitablemente los desórdenes que afectan la esfera familiar y social: permisivismo sexual, injusticia, homicidio. Así es como el apóstol Pablo describe al mundo pagano, llevado por la idolatría a las peores aberraciones que arruinan al individuo y a la sociedad.[28]

Ya antes que él, los Profetas y los Sabios de Israel veían en las desgracias del pueblo un castigo por su pecado de idolatría, y en el "**corazón lleno de maldad**" (Eclo 9, 3)[29] la fuente de la esclavitud radical del hombre y de las opresiones a que somete a sus semejantes.

Despreciar a Dios y volverse a la creatura

40. La tradición cristiana, en los Padres y Doctores de la Iglesia, ha explicitado esta doctrina de la Escritura sobre el pecado. Para ella, el pecado es desprecio de Dios (*contemptus Dei*). Conlleva la voluntad de escapar a la relación de dependencia del servidor respecto a su Señor, o, más aún, del hijo respecto a su Padre. El hombre, al pecar, pretende liberarse de Dios. En realidad, se convierte en esclavo; pues al rechazar a Dios rompe el impulso de su aspiración al infinito y de su vocación a compartir la vida divina. Por ello su corazón es víctima de la inquietud.

El hombre pecador, que rehusa adherirse a Dios, es llevado necesariamente a ligarse de una manera falaz y destructora a la creatura. En esta vuelta a la creatura (*conversio ad creaturam*), concentra sobre ella su anhelo insatisfecho de infinito. Pero los bienes creados son limitados; también su corazón corre del uno al otro, siempre en busca de una paz imposible.

En realidad el hombre, cuando atribuye a las creaturas una carga de infinitud, pierde el sentido de su ser creado. Pretende encontrar su centro y su unidad en sí mismo. El amor desordenado de sí es la otra cara del desprecio de Dios. El hombre trata entonces de apoyarse solamente sobre sí, quiere realizarse y ser suficiente en su propia inmanencia.[30]

---

25 *Cf. Const. past. Gaudium et spes, n. 13, § 1.*

26 *Cf.* Juan Pablo II, *Encicl. ap. Reconciliatio et poenitentia, n. 13: AAS 77 (1985), 208-211.*

27 *Cf. Gen 3, 16-19; Rom 5, 12; 7, 14-24;* Pablo VI, *Sollemnis professio fidei, 30 de junio 1968, n. 16: AAS 60 (1968), 439.*

28 *Cf. Rom 1, 18-32.*

29 *Cf. Jer 5, 23; 7, 24; 17, 9; 18, 12.*

30 *Cf.* S. Augustín, *De Civitate Dei, XIV, 28 (PL 41, 435; CSEL 40/2, 56-57; CCL 14/2, 451-452).*

El ateísmo, falsa emancipación de la libertad

41. Esto se pone particularmente de manifiesto cuando el pecador cree que no puede afirmar su propia libertad más que negando explícitamente a Dios. La dependencia de la creatura con respecto al Creador o la dependencia de la conciencia moral con respecto a la ley divina serían para él servidumbres intolerables. El ateísmo constituye para él la verdadera forma de emancipación y de liberación del hombre, mientras que la religión o incluso el reconocimiento de una ley moral constituirían alienaciones. El hombre quiere entonces decidir soberanamente sobre el bien y el mal, o sobre los valores, y con un mismo gesto, rechaza a la vez la idea de Dios y de pecado. Mediante la audacia de la trasgresión pretende llegar a ser adulto y libre, y reivindica esta emancipación no sólo para él sino para toda la humanidad.

Pecado y estructuras de injusticia

42. El hombre pecador, habiendo hecho de sí su propio centro, busca afirmarse y satisfacer su anhelo de infinito sirviéndose de las cosas: riquezas, poder y placeres, despreciando a los demás hombres a los que despoja injustamente y trata como objetos o instrumentos. De este modo contribuye por su parte a la creación de estas estructuras de explotación y de servidumbre que, por otra parte, pretende denunciar.

CAPITULO III

LIBERACION Y LIBERTAD CRISTIANA

Evangelio, libertad y liberación

43. La historia humana, marcada por la experiencia del pecado, nos conduciría a la desesperación, si Dios hubiera abandonado a su criatura. Pero las promesas divinas de liberación y su victorioso cumplimiento en la muerte y en la resurrección de Cristo, son el fundamento de la "**gozosa esperanza**" de la que la comunidad cristiana saca su fuerza para actuar resuelta y eficiente al servicio del amor, de la justicia y de la paz. El Evangelio es un mensaje de libertad y una fuerza de liberación[31] que lleva a cumplimiento la esperanza de Israel, fundada en la palabra de los Profetas. Se apoya en al acción de Yavé que, antes de intervenir como "**goel**",[32] liberador, redentor, salvador de su pueblo, lo había elegido gratuitamente en Abrahán.[33]

I. La liberación en el Antiguo Testamento

El Exodo y las intervenciones liberadoras de Yavé

44. En el Antiguo Testamento la acción liberadora de Yavé, que sirve de modelo y punto de referencia a todas las otras, en el Exodo de Egipto, "**casa de esclavitud**". Si Dios saca a su pueblo de una dura esclavitud económica, política y cultural, es con miras a hacer de él, mediante la Alianza en el Sinaí, "**un reino de sacerdotes y una nación santa**" (Ex 19, 6). Dios quiere ser adorado por hombres libres. Todas las liberaciones ulteriores del pueblo de Israel tienden a conducir a esta plenitud que no puede encontrar más que en la comunión con su Dios.

El acontecimiento mayor y fundamento del Exodo tiene, por tanto, un significado a la vez religioso y político. Dios libera a su pueblo, le da una decendencia, una tierra, una ley, pero dentro de una Alianza y para una Alianza. Por tanto, no se debe aislar en sí mismo el aspecto político; es necesario considerarlo a la luz del designio de naturaleza religiosa en el cual está integrado.[34]

La Ley de Dios

45. En su designio de salvación, Dios dió su Ley a Israel. Esta contenía, junto con los preceptos morales universales del Decálogo, normas culturales y civiles que debían regular la vida del pueblo escogido por Dios para ser su testigo entre las naciones.

En este conjunto de leyes, el amor a Dios sobre todas las cosas[35] y al prójimo como a sí mismo[36] constituye ya el centro. Pero la justicia que debe regular las relaciones entre los hombres, y el derecho que es su expresión jurídica, pertenecen también a la trama más característica de la Ley bíblica. Los Códigos y la predicación de los Profetas, así como los Salmos, se refieren cons-

---

31 *Cf. Instr.* ***Libertatis nuntius***, *Introducción. AAS 76 (1984), 876.*

32 *Cf. Is 41, 14; Jer 50, 34.* "**Goel**"; *esta palabra se aplica a la idea de un lazo de parentesco entre el que libera y el que es liberado; cf. Lv 25, 25. 47-49; Rt 3, 12; 4, 1.* "**Padah**" *significa* "**adquirir para sí**" *Cf. Ex 13, 13; Dt 9, 26. 15, 15; Sal 130, 7-8.*

33 *Cf. Gén 12, 1-3.*

34 *Cf. Instr.* ***Libertatis nuntius***, *IV. 3: AAS 76 (1984), 882.*

35 *Cf. Dt 6, 5.*

36 *Cf. Lev 19, 18.*

tantemente tanto a una como a otra, y muy a menudo a las dos a la vez.[37] En este contexto es donde debe apreciarse el interés de la Ley Bíblica por los pobres, los desheredados, la viuda y el huérfano; a ellos se debe la justicia según la ordenación jurídica del Pueblo de Dios.[38] El ideal y el bosquejo ya existen entonces en una sociedad centrada en el culto al Señor y fundamentaba sobre la justicia y el derecho animados por el amor.

La enseñanza de los Profetas

46. Los Profetas no cesan de recordar a Israel las exigencias de la Ley de la Alianza. Denuncian que en el corazón endurecido del hombre está el origen de las transgresiones repetidas, y anuncian una Alianza Nueva en la que Dios cambiará los corazones grabando en ellos la Ley de su espíritu.[39]

Al anunciar y preparar esta nueva era, los Profetas denuncian con vigor las injusticias contra los pobres; se hacen portavoces de Dios en favor de ellos. Yavé es el recurso supremo de los pequeños y de los oprimidos, y el Mesías tendrá la misión de defenderlos.[40]

La situación del pobre es una situación de injusticia contraria a la Alianza. Por esto la Ley de la Alianza lo protege a través de unos preceptos que reflejan la actitud misma de Dios cuando liberó a Israel de la esclavitud de Egipto.[41] La injusticia contra los pequeños y los pobres es un pecado grave, que rompe la comunión con Yavé.

Los "pobres de Yavé"

47. Partiendo de todas las formas de pobreza, de injusticia sufrida, de aflicción, los "justos" y los "**pobres de Yavé**" elevan hacia El su súplica en los Salmos.[42] Sufren en su corazón la esclavitud a la que el pueblo "**rapado hasta la nuca**" ha sido reducido a causa de sus pecados. Soportan la persecución, el martirio, la muerte, pero viven en la esperanza de la liberación. Por encima de todo, ponen su confianza en Yavé a quien encomiendan su propia causa.[43]

Los "**pobres de Yavé**" Saben que la comunión con El[44] es el bien más precioso en el que el hombre encuentra su verdadera libertad.[45] Para ellos, el mal más trágico es la pérdida de esta comunión. Por consiguiente el combate contra la injusticia adquiere su sentido más profundo y su eficacia en su deseo de ser liberados de la esclavitud del pecado.

En el umbral del Nuevo Testamento

48. En el umbral del Nuevo Testamento, los "**pobres de Yavé**" constituyen las primicias de un "**pueblo humilde y pobre**" que vive en la esperanza de la liberación de Israel.[46]

María, al personificar esta esperanza, traspasa el umbral del Antiguo Testamento. Anuncia con gozo la llegada mesiánica y alaba al Señor que se prepara a liberar a su Pueblo.[47] En su himno de alabanzas a la Misericordia divina, la Virgen humilde, a la que mira espontaneamente y con tanta confianza el pueblo de los pobres, canta el misterio de salvación y su fuerza de transformación. El sentido de la fe, tan vivo en los pequeños, sabe reconocer a simple vista toda la riqueza a la vez soteriológica y ética del *Magnificat*.[48]

II. Significado cristológico del Antiguo Testamento

A la luz de Cristo

49. El Exodo, la Alianza, la Ley, la voz de los Profetas y la espiritualidad de los "pobres de Yavé" alcanzan su pleno significado solamente en Cristo.

La Iglesia lee el Antiguo Testamento a luz de Cristo muerto y resucitado por nosotros. Ella se ve prefigurada en el Pueblo de Dios de la Antigua Alianza, encarnada en el cuerpo concreto de una nación particular, política y culturalmente constituida, que estaba inserto en la trama de la historia como testigo de Yavé ante las naciones, hasta que llegara a su cumplimiento el tiempo de las preparaciones y de las figuras. Los hijos de Abrahán fueron llamados a entrar con todas las

---

37 *Cf. Dt 1, 16-17; 16, 18-20; Jer 22, 3-15; 23, 5; Sal 33, 5; 72, 1; 99, 4.*

38 *Cf. Ex 22, 20-23; Dt 24, 10-22.*

39 *Cf. Jer 31, 31-34; Ex 36, 25-27.*

40 *Cf. Is 11, 1-5; Sal 72, 4. 12-14; Instr. **Libertaris nuntius**, IV, 6: AAS 76 (1984), 883.*

41 *Cf. Ex 29, 9; Dt 24, 17-22.*

42 *Cf. Sal 25; 35; 55; Instr. **Libertatis nuntius**, IV, 5: AAS 76 (1984), 883.*

43 *Cf. Jer 11, 20; 20, 12.*

44 *Cf. Sal 73, 26-28.*

45 *Cf. Sal 16, 62, 84.*

46 *Sof 3, 12-20; cf. Instr. **Libertatis nuntius**, IV, 5, AAS 76 (1984), 883.*

47 *Cf. Lc 1, 46-55.*

48 *Cf.* Pablo VI, *Exhort. **Marialis cultus**, n. 37: AAS 66 (1974), 148-149.*

naciones en la Iglesia de Cristo, para formar con ellas un solo Pueblo de Dios, espiritual y universal.[49]

III. La liberación cristiana anunciada a los pobres

La Buena Nueva anunciada a los pobres

50. Jesús anuncia la Buena Nueva del Reino de Dios y llama a los hombres a la conversión.[50] "**Los pobres son evangelizados**" (Mt 11, 5): Jesús, citando las palabras del Profeta,[51] manifiesta su acción mesiánica en favor de quienes esperan la salvación de Dios.

Más aún, el Hijo de Dios, que se ha hecho pobre por amor a nosotros,[52] quiere ser reconocido en los pobres, en los que sufren o son perseguidos:[53] "**Cuantas veces hicisteis esto a uno de estos mis hermanos menores, a mí me lo hicisteis**" (Mt 25, 40).[54]

El misterio pascual

51. Pero es, ante todo, por la fuerza de su Misterio Pascual que Cristo nos ha liberado,[55] Mediante su obediencia perfecta en la Cruz y mediante la gloria de su resurrección, el Cordero de Dios ha quitado el pecado del mundo y nos ha abierto la vía de la liberación definitiva.

Por nuestro servicio y nuestro amor, así como por el ofrecimiento de nuestras pruebas y sufrimientos, participamos en el único sacrificio redentor de Cristo, completando en nosotros "**lo que falta a las tribulaciones de Cristo por su Cuerpo, que es la Iglesia**" (Col 1, 14), mientras esperamos la resurrección de los muertos.

Gracia, reconciliación y libertad

52. El centro de la experiencia cristiana de la libertad está en la justificación por la gracia de la fe y de los sacramentos de la Iglesia. Esta gracia nos libera del pecado y nos introduce en la comunión con Dios. Mediante la muerte y resurrección de Cristo se nos ofrece el perdón. La experiencia de nuestra reconciliación con el Padre es fruto del Espíritu Santo. Dios se nos revela como Padre de misericordia, al que podemos presentarnos con total confianza.

Reconciliados con El[56] y recibiendo la paz de Cristo que el mundo no puede dar,[57] estamos llamados a ser un medio de los hombres artífices de paz.[58]

En Cristo podemos vencer el pecado, y la muerte ya no nos separa de Dios; ésta será destruida finalmente en el momento de nuestra resurrección, a semejanza de la de Jesús.[59] El mismo "cosmos", del que el hombre es centro y ápice, espera ser liberado "**de la servidumbre de la corrupción para participar en la libertad de la gloria de los hijos de Dios**" (Rom 8, 21). Ya desde ese momento Satanás está en dificultad; él, que tiene el poder de la muerte, ha sido reducido a la impotencia mediante la muerte de Cristo.[60] Aparecen ya unas señales que anticipan la gloria futura.

Lucha contra la esclavitud del pecado

53. La libertad traída por Cristo en el Espíritu Santo, nos ha restituido la capacidad —de la que nos había privado el pecado— de amar a Dios por encima de todo y permanecer en comunión con El.

Somos liberados del amor desordenado hacia nosotros mismos, que es la causa del desprecio al prójimo y de las relaciones de dominio entre los hombres.

Sin embargo, hasta la venida gloriosa del Resucitado, el misterio de iniquidad está siempre actuando en el mundo. San Pablo nos lo advierte: "**Para que gocen de libertad, Cristo nos ha hecho libres**" (Gál 5, 1). Es necesario, por tanto, perseverar y luchar para no volver a caer bajo el yugo de la esclavitud. Nuestra existencia es un combate espiritual por la vida según el Evangelio y con las armas de Dios.[61] Pero nosotros hemos recibido la fuerza y la certeza de nuestra victoria sobre el mal, victoria del amor de Cristo a quien nada se puede resistir.[62]

---

49 *Cf. Act 2, 39; Rom 10, 12; 15, 7-12; Ef 2, 14-18.*
50 *Cf. Mc 1, 15.*
51 *Cf. Is 61, 9.*
52 *Cf. 2 Cor 8, 9.*
53 *Cf. Mt 25, 31-46; Act 9, 4-5.*
54 *Cf. Instr. Libertatis nuntius, IV, 9: AAS 76 (1984), 884.*
55 *Cf.* Juan Pablo II, Discurso Inaugural de Puebla, *I, 5: AAS 71 (1979), 191.*
56 *Cf. Rom 5, 10; 2 Cor 5, 18-20.*
57 *Cf. Jn 14, 27.*
58 *Cf. Mt 5, 9; Rom 12, 18; Heb 12, 14.*
59 *Cf. 1 Cor 15, 26.*
60 *Cf. Jn 12, 31; Heb 2, 14-15.*
61 *Cf. Ef 6, 11-17.*
62 *Cf. Rom 8, 37-39.*

El Espíritu y la Ley

54. San Pablo proclama el don de la Ley nueva del Espíritu en oposición a la ley de la carne o de la concupiscencia que inclina al hombre al mal y lo hace incapaz de escoger el bien.[63] Esta falta de armonía y esta debilidad interior no anulan la libertad ni la responsabilidad del hombre, sino que comprometen la práctica del bien. Ante esto dice el Apóstol: "**No hago el bien que quiero, sino el mal que no quiero**" (Rom 7, 19). Habla pues, con razón, de la "**servidumbre del pecado**" y de la "**esclavitud de la ley**", ya que para el hombre pecador la ley, que él no puede interiorizar, le resulta opresora.

Sin embargo, San Pablo reconoce que la ley conserva su valor para el hombre y para el cristiano puesto que "**es santa, y el precepto santo, justo, y bueno**" (Rom 7, 12).[64] Reafirma el Decálogo poniéndolo en relación con la caridad, que es su verdadera plenitud.[65] Además, sabe que es necesario un orden jurídico para el desarrollo de la vida social.[66] Pero la novedad que él proclama es que Dios nos ha dado a su Hijo "**para que la justicia exigida por la Ley fuera cumplida en nosotros**" (Rom 8, 4).

El mismo Señor Jesús ha anunciado en el Sermón de la Montaña los preceptos de la Ley nueva; con su sacrificio ofrecido en la Cruz y su resurrección gloriosa, ha vencido el poder del pecado y nos ha obtenido la gracia del Espíritu Santo que hace posible la perfecta observancia de la Ley de Dios[67] y el acceso al perdón, si caemos nuevamente en el pecado. El Espíritu que habita en nuestros corazones es la fuente de la verdadera libertad.

Por el sacrificio de Cristo las prescripciones culturales del Antiguo Testamento se han vuelto caducas. En cuanto a las normas jurídicas de la vida social y política de Israel, la Iglesia apostólica, como Reino de Dios inaugurado sobre la tierra, ha tenido conciencia de que no estaba ya sujeta a ellas. Esto hizo comprender a la comunidad cristiana que las leyes y los actos de las autoridades de los diversos pueblos, aunque legítimos y dignos de obediencia,[68] no podrán sin embargo pretender nunca, en cuanto que proceden de ellas, un carácter sagrado. A la luz del Evangelio, un buen número de leyes y de estructuras parecen que llevan la marca del pecado y prolongan su influencia opresora en la sociedad.

IV. El mandamiento nuevo

El amor, don del Espíritu

55. El amor de Dios, derramado en nuestros corazones por el Espíritu Santo, implica el amor al prójimo. Recordando el primer mandamiento, Jesús añade a continuación: "**El segundo semejante a éste es: Amarás al prójimo como a ti mismo. De estos dos preceptos penden toda la Ley y los Profetas**" (Mt 22, 39-40). Y San Pablo dice que la caridad es el cumplimiento pleno de la Ley.[69]

El amor al prójimo no tiene límites: se extiende a los enemigos y a los perseguidores. La perfección, imagen de la del Padre, a la que todo discípulo debe tener, está en la misericordia.[70] La parábola del Buen Samaritano muestra que el amor lleno de compasión, cuando se pone al servicio del prójimo, destruye los prejuicios que levantan a los grupos étnicos y sociales unos contra otros.[71] Todos los libros del Nuevo Testamento dan testimonio de esta riqueza inagotable de sentimientos de la que es portador el amor cristiano al prójimo.[72]

El amor al prójimo

56. El amor cristiano, gratuito y universal, se basa en el amor de Cristo que dió su vida por nosotros: "**Que os améis los unos a los otros; como yo os he amado, así también amáos mutuamente**" (Jn 13, 34-35).[73] Este es el "**mandamiento nuevo**" para los discípulos.

A la luz de este mandamiento, el apóstol Santiago recuerda severamente a los ricos sus deberes,[74] y San Juan afirma que quien teniendo bienes de este mundo y viendo a su hermano en necesidad le cierra su corazón, no puede permane-

---

63 Cf. Rom 8, 2.
64 Cf. 1 Tim 1, 8.
65 Cf. Rom 13, 8-10.
66 Cf. Rom 13, 1-7.
67 Cf. Rom 8, 2-4.
68 Cf. Rom 13, 1.
69 Cf. Rom 13, 8-10; Gál 5, 13-14.
70 Cf. Mt 5, 43-48; Lc 6, 27-38.
71 Cf. Lc 10, 25-37.
72 Cf. por ejemplo 1 Tes 2, 7-12; Fil 2, 1-4; Gál 2, 12-20; 1 Cor 13, 4-7; 2 Jn 12; 3 Jn 14; Jn 11, 1-5. 35-36; Mc 6, 34; Mt 9, 36; 18, 21s.
73 Cf. Jn 15, 12-13; 1 Jn 3, 16.
74 Cf. Sant 5, 1-4.

cer en él la caridad de Dios.[75] El amor al hermano es la piedra de toque del amor a Dios: **"El que no ama a su hermano, a quien ve, no es posible que ame a Dios, a quien no ve"** (1 Jn 4, 20), San Pablo subraya con fuerza la unión existente entre la participación en el sacramento del Cuerpo y Sangre de Cristo y el compartir con el hermano que se encuentra necesitado.[76]

Justicia y Caridad

57. El amor evangélico y la vocación de hijos de Dios, a la que todos los hombres están llamados, tienen como consecuencia la exigencia directa e imperativa de respetar a cada ser humano en sus derechos a la vida y a la dignidad. No existe distancia entre el amor al prójimo y la voluntad de justicia. Al oponerlos entre sí, se desnaturaliza el amor y la justicia a la vez. Además el sentido de la misericordia completa el de la justicia, impidiéndole que se encierre en el círculo de la venganza.

Las desigualdades inicuas y las opresiones de todo tipo que afectan hoy a millones de hombres y mujeres están en abierta contradicción con el Evangelio de Cristo y no pueden dejar tranquila la conciencia de ningún cristiano.

La Iglesia, dócil al Espíritu, avanza con fidelidad por los caminos de la liberación auténtica. Sus miembros son conscientes de sus flaquezas y de sus retrasos en esta búsqueda. Pero una multitud de cristianos, ya desde el tiempo de los Apóstoles, han dedicado sus fuerzas y sus vidas a la liberación de toda forma de opresión y a la promoción de la dignidad humana. La experiencia de los santos y el ejemplo de tantas obras de servicio al prójimo constituyen un estímulo y una luz para las iniciativas liberadoras que se imponen hoy.

V. La Iglesia Pueblo de Dios de la Nueva Alianza

Hacia la plenitud de la libertad

58. El Pueblo de Dios de la Nueva Alianza es la Iglesia de Cristo. Su ley es el mandamiento del amor. En el corazón de sus miembros, el Espíritu habita como en un templo. La misma Iglesia es el germen y el comienzo del Reino de Dios aquí abajo, que tendra su cumplimiento al final de los tiempos con la resurrección de los muertos y la renovación de toda la creación.[77]

Poseyendo las arras del Espíritu,[78] el Pueblo de Dios es conducido a la plenitud de la libertad. La Jerusalén nueva que esperamos con ansia es llamada justamente ciudad de libertad, en su sentido más pleno.[79] Entonces, Dios **"enjugará las lágrimas de sus ojos, y la muerte no existirá más, ni habrá duelo ni gritos, ni trabajo, porque todo esto es ya pasado"** (Ap 21, 4). La esperanza es la espera segura de **"otros cielos nuevos y otra nueva tierra, en que tiene su morada la justicia"** (2 Pe 3, 13).

El encuentro final con Cristo

59. La transfiguración de la Iglesia, obrada por Cristo resucitado, al llegar al final de su peregrinación, no anula de ningún modo el destino personal de cada uno al término de su vida. Todo hombre, hallado digno ante el tribunal de Cristo por haber hecho, con la gracia de Dios, buen uso de su libre albedrío, obtendrá la felicidad.[80] LLegará a ser semejante a Dios porque le verá tal cual es.[81] El don divino de la salvacion eterna es la exaltación de la mayor libertad que se puede concebir

Esperanza escatológica y compromiso para la liberación temporal

60. Esta esperanza no debilita el compromiso en orden al progreso de la ciudad terrena, sino por el contrario le da sentido y fuerza. Conviene ciertamente destinguir bien entre progreso terreno y crecimiento del Reino, ya que no son del mismo orden. No obstante, esta distinción no supone una separación, pues la vocación del hombre a la vida eterna no suprime sino que confirma su deber de poner en práctica las energías y los medios recibidos del Creador para desarrollar su vida temporal.[82]

La Iglesia de Cristo, iluminada por el Espíritu del Señor, puede discernir en los signos de los tiempos los que son prometedores de liberación y los que, por el contrario, son engañosos e ilusorios. Ella llama al hombre y a las sociedades a vencer las situaciones de pecado y de injusticia, y a

---

75 *Cf. 1 Jn 3, 17.*
76 *Cf. 1 Cor 11, 17-34; Instr.* ***Libertatis nuntius****, IV, 11; AAS 76 (1984), 884; San Pablo mismo organiza una colecta en favor de los* **"pobres entre los santos de Jerusalen"** *(Rom 15, 26).*
77 *Cf. Rom 8, 11 21.*
78 *Cf. 2 Cor 1, 22.*
79 *Cf. Gal 4, 26.*
80 *Cf. 1 Cor 13, 12; 2 Cor 5, 10.*
81 *Cf. 1 Jn 3, 2.*
82 *Cf. Const. past. Gaudium et spes, n. 39,* § *2.*

establecer las condiciones para una verdadera libertad. Tiene conciencia de que todos estos bienes, como son la dignidad humana, la unión fraterna y la libertad, que constituyen el fruto de esfuerzos conforme a la voluntad de Dios, los encontramos **"limpios de toda mancha, iluminados y transfigurados, cuando Cristo entregue al Padre el reino eterno y universal"**,[83] que es un reino de libertad.

La espera vigilante y activa de la venida del Reino es también la de una justicia totalmente perfecta para los vivos y los muertos, para los hombres de todos los tiempos y lugares, que Jesucristo, constituido Juez Supremo, instaurará.[84] Esta promesa, que supera todas las posibilidades humanas, afecta directamente a nuestra vida en el mundo, porque una verdadera justicia debe alcanzar a todos y debe dar respuesta a los muchos sufrimientos padecidos por todas las generaciones. En realidad, sin la resurrección de los muertos y el juicio del Señor, no hay justicia en el sentido pleno de la palabra. La promesa de la resurrección satisface gratuitamente el afán de justicia verdadera que está en el corazón humano.

CAPITULO IV

MISION LIBERADORA DE LA IGLESIA

La Iglesia y las inquietudes del hombre

61. La Iglesia tiene la firme voluntad de responder a la inquietudes del hombre contemporáneo, sometido a duras opresiones y ansioso de libertad. La gestión política y económica de la sociedad no entra directamente en su misión.[85] Pero el Señor Jesús le ha confiado la palabra de verdad capaz de iluminar las conciencias. El amor divino, que es su vida, la apremia a hacerse realmente solidaria con todo hombre que sufre. Si sus miembros permanecen fieles a esta misión, el Espíritu Santo, fuente de libertad, habitará en ellos y producirán frutos de justicia y de paz en su ambiente familiar, profesional y social.

I. Para la salvación integral del mundo

Las Bienaventuranzas y la fuerza del Evangelio

62. El Evangelio es fuerza de vida eterna, dada ya desde ahora a quienes lo reciben.[86] Pero al engendrar hombres nuevos,[87] esta fuerza penetra en la comunidad humana y en su historia, purificando y vivificando así sus actividades. Por ello, es "raíz de cultura".[88]

Las Bienaventuranzas proclamadas por Jesús expresan la perfección del amor evangélico; ellas no han dejado de ser vividas a lo largo de toda la historia de la Iglesia por numerosos bautizados y, de una manera eminente, por los santos.

Las Bienaventuranzas, a partir de la primera, la de los pobres, forman un todo que no puede ser separado del conjunto del Sermón de la Montaña.[89] Jesús, el nuevo Moisés, comenta en ellas el Decálogo, la Ley de la Alianza, dándole su sentido definitivo y pleno. Las Bienaventuranzas leídas e interpretadas en todo su contexto, expresan el espíritu del Reino de Dios que viene. Pero a la luz del destino definitivo de la historia humana así manifestado aparecen al mismo tiempo más claramente, los fundamentos de la justicia en el orden temporal.

Así, pues, al enseñar la confianza que se apoya en Dios, la esperanza de la vida eterna, el amor a la justicia, la misericordia que llega hasta el perdón y la reconciliación, las Bienaventuranzas permiten situar el orden temporal en función de un orden trascendente que, sin quitarle su propia consistencia, le confiere su verdadera medida.

Iluminados por ellas, el compromiso necesario en las tareas temporales al servicio del prójimo y de la comunidad humana es, al mismo tiempo, requerido con urgencia y mantenido en su justa perspectiva. Las Bienaventuranzas preservan de la idolatría de los bienes terrenos y de las injusticias que entrañan su búsqueda desenfrenada.[90] Ellas apartan de la búsqueda utópica y destructiva de un mundo perfecto, pues **"pasa la apariencia de este mundo"** (1 Cor 7, 31).

---

83 *Cf.* Ibid., *n.* 39, § 3.
84 *Cf. Mt 24, 29-44. 46; Act 10, 42; 2 Cor 5, 10.*
85 *Cf. Const. Past. Gaudium et spes, n. 42, § 2.*
86 *Cf. Jn 17, 3.*
87 *Cf. Rom 6, 4; 2 Cor 5, 17; Col 3, 9-11.*
88 *Cf.* Pablo VI, *Exhort. ap. Evangelii nuntiandi, nn. 18-20: AAS 68 (1976), 17-19.*
89 *Cf. Mt 5, 3.*
90 *Cf. Const. past. Gaudium et spes, n. 37.*

El anuncio de la salvación

63. La misión esencial de la Iglesia, siguiendo la de Cristo, es una misión evangelizadora y salvífica.[91] Saca su impulso de la caridad divina. La evangelización es anuncio de salvación, don de Dios. Por la Palabra de Dios y los sacramentos, el hombre es liberado ante todo del poder del pecado y del poder del Maligno que lo oprimen, y es introducido en la comunión de amor con Dios. Siguiendo a su Señor que "vino al mundo para salvar a los pecadores" (1 Tim 1, 15), la Iglesia quiere la salvación de todos los hombres.

En esta misión, la Iglesia enseña el camino que el hombre debe seguir en este mundo para entrar en el Reino de Dios. Su doctrina abarca, por consiguiente, todo el orden moral y, particularmente, la justicia, que debe regular las relaciones humanas. Esto forma parte de la predicación del Evangelio.

Pero el amor que impulsa a la Iglesia a comunicar a todos la participación en la vida divina mediante la gracia, le hace también alcanzar por la acción eficaz de sus miembros el verdadero bien temporal de los hombres, atender a sus necesidades, proveer a su cultura y promover una liberación integral de todo lo que impide el desarrollo de las personas. La Iglesia quiere el bien del hombre en todas sus dimensiones; en primer lugar como miembro de la ciudad de Dios y luego como miembro de la ciudad terrena.

Evangelización y promoción de la justicia

64. La Iglesia no se aparta de su misión cuando se pronuncia sobre la promoción de la justicia en las sociedades humanas o cuando compromete a los fieles laicos a trabajar en ellas, según su vocación propia. Sin embargo, procura que esta misión no sea absorbida por las preocupaciones que conciernen el orden temporal, o que se reduzca a ellas. Por lo mismo, la Iglesia pone todo su interés en mantener clara y firmemente a la vez la unidad y la distinción entre evagelización y promoción humana: unidad, porque ella busca el bien total del hombre; distinción, porque estas dos tareas forman parte, por títulos diversos, de su misión.

Evangelio y realidades terrenas

65. La Iglesia, fiel a su propia finalidad, irradia la luz del Evangelio sobre las realidades terrenas, de tal manera que la persona humana sea curada de sus miserias y elevada en su dignidad. La cohesión de la sociedad en la justicia y la paz es así promovida y reforzada.[92] La Iglesia es también fiel a su misión cuando denuncia las desviaciones, las servidumbres y las opresiones de las que los hombres son víctimas.

Es fiel a su misión cuando se opone a los intentos de instaurar una forma de vida social de la que Dios esté ausente, bien sea por una oposición consiste, o bien debido a negligencia culpable.[93]

Por último, es fiel a su misión cuando emite su juicio acerca de los movimientos políticos que tratan de luchar contra la miseria y la opresión según teorías y métodos de acción contrarios al Evangelio y opuestos al hombre mismo.[94]

Ciertamente, la moral evangélica, con las energías de la gracia, da al hombre nuevas perspectivas con nuevas exigencias. Y ayuda a perfeccionar y elevar una dimensión moral que pertenece ya a la naturaleza humana y de la que la Iglesia se preocupa, consciente de que es un patrimonio común a todos los hombres en cuanto tales.

II. El amor de preferencia a los pobres

Jesús y la pobreza

66. Cristo Jesús, de rico se hizo pobre por nosotros, para enriquecernos mediante su pobreza.[95] Así habla San Pablo sobre el misterio de la Encarnación del Hijo eterno, que vino a asumir la naturaleza humana mortal para salvar al hombre de la miseria en la que el pecado le había sumido. Más aún Cristo, en su condición humana, eligió un estado de pobreza e indigencia[96] a fin de mostrar en qué consiste la verdadera riqueza que se ha de buscar, es decir, la comunión de vida con Dios. Enseñó el desprendimiento de las riquezas de la tierra para mejor desear las del cielo.[97] Los Apóstoles que él eligió tuvieron también que abandonarlo todo y compartir su indigencia.[98]

Anunciado por los Profetas como el Mesías de los pobres,[99] fue entre ellos, los humildes, los

---

91 Cf. Const. Dogm. *Lumen gentium*, n. 17; Decr. *Ad gentes*, n. 1; Pablo VI, Exhort. ap. *Evangelii nuntiandi*, n. 14: AAS 68 (1976), 13.
92 Cf. Const. Past. *Gaudium et spes*, n. 40, § 3.
93 Cf. Juan Pablo II, Exhort. ap. *Reconciliatio et poenitentia*, n. 14: AAS 77 (1985), 211-212.
94 Cf. Instr. *Libertatis nuntius*, XI, 10: AAS 76 (1984), 901.
95 *Cf. 2 Cor 8, 9.*
96 *Cf. Lc 2, 7; 9, 58.*
97 *Cf. Mt 6, 19-20. 24-34; 19, 21.*
98 *Cf. Lc 5, 11. 28; Mt 19, 27.*
99 *Cf. Is 11, 4; 61, 1; Lc 4, 18.*

"pobres de Yavé", sedientos de la justicia del Reino, donde él encontró corazones dispuestos a acogerle. Pero Jesús quiso también mostrarse cercano a quienes —aunque ricos en bienes de este mundo— estaban excluidos de la comunidad como **"publicamos y pecadores"**, pues él vino para llamarles a la conversión.[100]

La pobreza que Jesús declaró bienaventurada es aquella hecha a base de desprendimiento, de confianza en Dios, de sobriedad y disposición a compartir con otros.

Jesús y los pobres

67. Jesús no trajo solamente la gracia y la paz de Dios; él curó también numerosas enfermedades; tuvo compasión de la muchedumbre que no tenía de que comer ni alimentarse; junto con los discípulos que le seguían practicó la limosna.[101] La Bienaventuranza de la pobreza proclamada por Jesús no significa en manera alguna que los cristianos puedan desinteresarse de los pobres que carecen de lo necesario para la vida humana en este mundo. Como fruto y consecuencia del pecado de los hombres y de su fragilidad natural, esta miseria es un mal del que, en la medida de lo posible, hay que liberar a los seres humanos.

El amor de preferencia a los pobres

68. Bajo sus múltiples formas —indigencia material, opresión injusta, enfermedades físicas y psíquicas y, por último, la muerte— la miseria humana es el signo manifiesto de la debilidad congénita en que se encuentra el hombre tras el primer pecado y de la necesidad de salvación. Por ello, la miseria humana atrae la compasión de Cristo Salvador, que la ha querido cargar sobre sí[102] e identificarse con los **"más pequeños de sus hermanos"** (cf. Mt 25, 40. 45). También por ello, los oprimidos por la miseria son objeto de una amor de preferencia por parte de la Iglesia que, desde los orígenes, y a pesar de los fallos de muchos de sus miembros, no ha cesado de trabajar para aliviarlos, defenderlos y liberarlos. Lo ha hecho mediante innumerables obras de beneficiencia que siempre y en todo lugar continúan siendo indispensables.[103] Además, mediante su doctrina social, cuya aplicación urge, la Iglesia ha tratado de promover cambios estructurales en la sociedad con el fin de lograr condiciones de vida dignas de la persona humana.

Los discípulos de Jesús, con el desprendimiento de las riquezas que permite compartir con los demás y abre el Reino,[104] dieron testimonio mediante el amor a los pobres y desdichados, del amor del Padre manifestado en el Salvador. Este amor viene de Dios y vuelve a Dios. Los discípulos de Cristo han reconocido siempre en los dones presentados sobre el altar, un don ofrecido a Dios mismo.

La Iglesia amando a los pobres da también testimonio de la dignidad del hombre. Afirma claramente que éste vale más por lo que es que por lo que posee. Atestigua que esa dignidad no puede ser destruída cualquiera que sea la situación de miseria, de desprecio, de rechazo, o de impotencia a la que un ser humano se vea reducido. Se muestra solidaria con quienes no cuentan en una sociedad que les rechaza espiritualmente y, a veces, físicamente. De manera particular, la Iglesia se vuelve con afecto maternal hacia los niños que, a causa de la maldad humana, no verán jamás la luz, así como hacia las personas ancianas solas y abandonadas.

La opción preferencial por los pobres, lejos de ser un signo de particularismo o de sectarismo, manifiesta la universalidad del ser y de la misión de la Iglesia. Dicha opción no es exclusiva.

Esta es la razón por la que la Iglesia no puede expresarla mediante categorías sociológicas e ideológicas reductivas, que harían de esta preferencia una opción partidista y de naturaleza conflictiva.

Comunidades eclesiales de base y otros grupos de cristianos

69. Las nuevas comunidades eclesiales de base y otros grupos de cristianos formados para ser testigos de este amor evangélico son motivo de gran esperanza para la Iglesia. Si viven verdaderamente en unión con la Iglesia local y con la Iglesia universal, son una auténtica expresión de comunión y un medio para construir una comunión más profunda.[105] Serán fieles a su misión en la medida

---

100 *Cf. Mc 2, 13-17; Lc 19, 1-10.*
101 *Cf. Mt 8, 16; 14, 13-21; Jn 13, 29.*
102 *Cf. Mt 8, 17.*
103 *Cf.* **Pablo VI**, *Encícl. Populorum progressio, nn. 12. 46: AAS 59 (1967), 262-263. 280;* **Documento de la III. Conferencia del Episcopado latinoamericano en Puebla,** *n. 476.*
104 *Cf. Act 2, 44-45.*
105 *Cf. II Sínodo Extr., Relatio Finalis, II, C, 6: L'Osservatore Romano, 10 diciembre 1985, 7.* **Pablo VI**, *Exhort. ap. Evangelii nuntiandi, n. 58: AAS 68 (1976), 46-49;* **Juan Pablo II, Mensaje a las comunidades de base,** *entregado en Manaos el 10 de julio de 1980.*

en que procuren educar a sus miembros en la integridad de la fe cristiana, mediante la escucha de la Palabra de Dios, la fidelidad a las enseñanzas del Magisterio, al orden jurídico de la Iglesia y a la vida sacramental. En tales condiciones su experiencia, enraizada en un compromiso por la liberación integral del hombre, viene a ser una riqueza para toda la Iglesia.

La reflexión teológica

70. De modo similar, una reflexión teológica desarrollada a partir de una esperiencia particular puede constituir un aporte muy positivo, ya que permite poner en evidencia algunos aspectos de la Palabra de Dios, cuya riqueza total no ha sido aún plenamente percibida. Pero para que esta reflexión sea verdaderamente una lectura de la Escritura, y no una proyección sobre la Palabra de Dios de un significado que no está contenido en ella, el teólogo ha de estar atento a interpretar la experiencia de la que él parte a la luz de la experiencia de la Iglesia misma. Esta experiencia de la Iglesia brilla con singular resplandor y con toda su pureza en la vida de los santos. Compete a los Pastores de la Iglesia, en comunión con el Sucesor de Pedro, discernir su autenticidad.

II

LA LIBERTAD RELIGIOSA

CONDICION

PARA LA PACIFICA CONVIVENCIA

MENSAJE DE SU SANTIDAD

JUAN PABLO II

PARA LA CELEBRACION DE LA

JORNADA MUNDIAL DE LA PAZ
1 ENERO 1988

LA LIBERTAD RELIGIOSA
CONDICION
PARA LA PACIFICA CONVIVENCIA

En el día de Año Nuevo, me complace ser fiel a una cita mantenida durante veinte años con los Responsables de las Naciones y de los Organismos internacionales, así como con todos los hermanos y hermanas del mundo, que trabajan por la causa de la paz. Pues estoy profundamente convencido de que reflexionar juntos sobre el valor inestimable de la paz significa ya, de alguna manera, empezar a construirla.

El tema que este año deseo presentar a la atención común —**La libertad religiosa, condición para la pacífica convivencia**— nace de una triple consideración.

Ante todo, la libertad religiosa, exigencia ineludible de la dignidad de cada hombre, es una piedra angular del edificio de los derechos humanos y, por tanto, es un factor insustituible del bien de las personas y de toda la sociedad, así como de la realización personal de cada uno. De ello se deriva que la libertad de los individuos y de las comunidades, de profesar y practicar la propia religión, es un elemento esencial de la pacífica convivencia de los hombres. La paz, que se construye y consolida a todos los niveles de la convivencia humana, tiene sus propias raíces en la libertad y en la apertura de las conciencias a la verdad.

Perjudican además, y de manera muy grave, a la causa de la paz todas las formas —manifiestas o solapadas— de violación de la libertad religiosa, al igual que las violaciones que afectan a los demás derechos fundamentales de la persona. A cuarenta años de la **Declaración Universal de los Derechos del Hombre**, cuya conmemoración tendrá lugar en diciembre del año próximo, debemos constatar que, en diversas partes del mundo, millones de personas sufren todavía a causa de sus convicciones religiosas, siendo víctimas de legislaciones represivas y opresoras, estando sometidas a veces a una persecución abierta o, más a menudo, a una sutil acción discriminadora de los creyentes y de sus comunidades. Este estado de cosas, de por sí intolerable, constituye también una hipoteca negativa para la paz.

Por último, quisiera recordar y aprovechar la rica experiencia del Encuentro de oración, tenido en Asís el 27 de octubre de 1986. Aquel gran encuentro de hermanos, unidos en la invocación de la paz, fue un signo para el mundo. Sin confusiones ni sincretismos, los representantes de las principales Comunidades religiosas esparcidas por el mundo quisieron expresar juntos el convencimiento de que **la paz es un don de lo Alto** y realizar un laborioso esfuerzo para implorarlo, acogerlo y hacerlo fructificar mediante opciones concretas de respeto, solidaridad y fraternidad.

1. Dignidad y libertad de la persona humana

La paz no es solamente ausencia de contrastes y de guerras, sino que es "**fruto del orden implantado en la sociedad humana por su divino Fundador**" (Conc. Ecum. Vat. II Const. past. *Gaudium et spes*, 78). La paz es obra de la justicia, y por tanto requiere el respeto de los derechos y el cumplimiento de los deberes propios de cada hombre. Existe un vínculo intrínseco entre las exigencias de la justicia, de la verdad y de la paz (cf. Enc. *Pacem in terris*, p. I y II).

Según este orden querido por el Creador, la sociedad está llamada a organizarse y a desarrollar su cometido al servicio del hombre y del

bien común. Las líneas maestras de este orden son escrutables por la razón y reconocibles en la experiencia histórica. El desarrollo actual de las ciencias sociales ha enriquecido la conciencia que la humanidad tiene de ello, a pesar de todas las desviaciones ideológicas y de los conflictos que a veces parecen ofuscarla.

Por esto la Iglesia católica, mientras quiere realizar con fidelidad su misión de anunciar la salvación que viene solamente de Cristo (cf. Act. 4, 12), se dirige a cada hombre sin distinción y lo invita a reconocer las leyes del orden natural, que gobiernan la convivencia humana y determinan las condiciones de la paz.

Fundamento y fin del orden social es la persona humana, como sujeto de derechos inalienables, que no recibe desde fuera sino que brotan de su misma naturaleza; nada ni nadie puede destruirlos; ninguna constricción externa puede anularlos, porque tienen su raíz en lo que es más profundamente humano. De modo análogo, la persona no se agota en los condicionamientos sociales, culturales e históricos, pues es propio del hombre, que tiene un alma espiritual, tender hacia un fin que trasciende las condiciones mudables de su existencia. Ninguna potestad humana puede oponerse a la realización del hombre como persona.

Del principio primero y fundamental del orden social, por el que la sociedad se orienta hacia la persona, deriva la exigencia de que cada sociedad esté organizada de manera tal que permita al hombre realizar su vocación en plena libertad e incluso de ayudarlo en ello.

La libertad es la prerrogativa más noble del hombre. Desde las opciones más íntimas cada persona debe poder expresarse en un acto de determinación consciente, inspirado por su propia conciencia. Sin libertad, los actos humanos quedan vacíos de contenido y desprovistos de valor.

La libertad de la que el hombre fue dotado por el Creador es la capacidad que recibe permanentemente de buscar la verdad con la inteligencia y de seguir con el corazón el bien al que naturalmente aspira, sin ser sometido a ningún tipo de presiones, constricciones y violencias. Pertenece a la dignidad de la persona poder corresponder al imperativo moral de la propia conciencia en la búsqueda de la verdad. Y la verdad como ha subrayado el Concilio Ecuménico Vaticano II porque "**debe buscarse de modo apropiado a la dignidad de la persona humana y a su naturaleza social**". (Decl. *Dignitatis humanae*, 3), "**no se impone de otra manera que por la fuerza de la misma verdad**" (*Ibid.*, 1).

La libertad del hombre en la búsqueda de la verdad y en la profesión de las propias convicciones religiosas que está relacionada con ella, para ser mantenida inmune de cualquier coacción de individuos, de grupos sociales y de cualquier potestad humana, debe encontrar una garantía precisa en el ordenamiento jurídico de la sociedad, es decir, debe ser reconocida y ratificada por la ley civil como derecho inalienable de la persona (cf. *Ibid.*, 2).

Está claro que la libertad de conciencia y de religión no significa una relativización de la verdad objetiva que cada ser humano, por un deber moral, está obligado a buscar. En la sociedad organizada, esta libertad es solamente la plasmación institucional de aquel orden en el cual Dios ha dispuesto que sus creaturas puedan conocer, acoger y corresponder a su propuesta eterna de alianza, como personas libres y responsables.

El derecho civil y social a la libertad religiosa, en la medida en que alcanza el ámbito más íntimo del espíritu, se revela un punto de referencia y, en cierto modo, llega a ser parámetro de los demás derechos fundamentales. En efecto, se trata de respetar el ámbito más reservado de autonomía de la persona, permitiéndole que pueda actuar según el dictado de su conciencia, tanto en las opciones privadas como en la vida social. El Estado no puede reivindicar una competencia, directa o indirecta, sobre las convicciones íntimas de las personas. No puede arrogarse el derecho de imponer o impedir la profesión y la práctica pública de la religión de una persona o de una comunidad. En esta materia es un deber de las Autoridades civiles asegurar que los derechos de los individuos y de las comunidades sean igualmente respetados y, al mismo tiempo, que se salvaguarde el justo orden público.

Aun en el caso de que el Estado atribuya una especial posición jurídica a una determinada religión, es justo que se reconozca legalmente y se respete efectivamente el derecho de libertad de conciencia de todos los ciudadanos, así como el de los extranjeros que residen en él, aunque sea temporalmente, por motivos de trabajo o de otra índole.

En ningún caso la organización estatal puede suplantar la conciencia de los ciudadanos, ni quitar espacios vitales o tomar el lugar de sus asocia-

ciones religiosas. El recto orden social exige que todos —individual y colectivamente— puedan profesar la propia convicción religiosa respetando a los demás.

El primero de septiembre de 1980, dirigiéndome a los Jefes de Estado firmantes del "Acta Final" de Helsinki, quise subrayar, entre otras cosas, como la autentica libertad religiosa exige que se garanticen también los derechos que derivan de la dimensión social y pública de la profesión de fe y de la pertenencia a una comunidad religiosa organizada.

A este respecto, hablando a la Asamblea General de las Naciones Unidas, expresaba la convicción de que ***"el mismo respeto de la dignidad de la persona humana parece pedir que cuando sea discutido o establecido, a la vista de las leyes nacionales o de convenciones internacionales, el justo modo del ejercicio de la libertad religiosa, sean consultadas también las instituciones, que por su naturaleza sirven a la vida religiosa"*** (Enseñanzas al Pueblo de Dios, 1979, 4b, 649).

2. Un patrimonio común

Se debe reconocer que los principios a los que me he referido son en la actualidad patrimonio común de la mayor parte de los ordenamientos civiles, así como de la organización de la sociedad internacional, la cual lo ha expresado en documentos normativos apropiados. Estos forman parte de la cultura de nuestro tiempo, como lo demuestra el debate cada vez más minucioso y profundo que, de modo especial en estos últimos años, ha madurado en reuniones y congresos de estudiosos y expertos sobre cada aspecto concreto de la libertad religiosa. Por otra parte, se constata con frecuencia que el derecho a la libertad religiosa no es entendido correctamente ni suficientemente respetado.

Se dan, ante todo, formas espontáneas de intolerancia, más o menos ocasionales, fruto a veces de ignorancia y de presunción, que ofenden a personas y comunidades, provocando polémicas, discrepancias y contraposiciones, con perjuicio de la paz y de un empeño solidario por el bien común.

En diversos Países determinadas formas legales y usos administrativos limitan o anulan en la práctica los derechos que las Constituciones reconocen formalmente a cada creyente y a los grupos religiosos.

Por último, hoy todavía se dan legislaciones y reglamentos que no contemplan el derecho fundamental a la libertad religiosa o preveen en ellos limitaciones carentes de fundamento, por no hablar de aquellos casos de disposiciones claramente discriminatorias y, a veces abiertamente persecutorias.

Varias Organizaciones públicas y privadas, nacionales e internacionales, han surgido sobre todo en los últimos años para la defensa de quienes, en muchas partes del mundo, son víctimas —por sus convicciones religiosas— de situaciones ilegítimas y ultrajantes para toda la humanidad. Frente a la opinión pública, éstas se hacen eco meritoriamente de las quejas y protestas de los hermanos y hermanas que no pueden hacer oír su voz.

Por su parte, la Iglesia católica no deja de manifestar su propia solidaridad con quienes sufren discriminaciones y persecuciones a causa de la fe, actuando con empeño constante y paciente tenacidad para que semejantes situaciones pueden superarse. A este propósito, la Santa Sede trata de aportar su contribución específica en las reuniones internacionales, en las que se discute sobre la salvaguardia de los derechos humanos y de la paz. Al mismo nivel se sitúa la actividad —necesariamente más discreta pero no menos solícita— desarrollada por la Sede Apostólica y por sus Representantes en los contactos con las Autoridades políticas de todo el mundo.

A nadie puede escapar el hecho de que la dimensión religiosa, arraigada en la conciencia del hombre, tiene una incidencia específica en el tema de la paz, y que todo intento de impedir y coartar su libre expresión se traduce inevitablemente, con graves hipotecas, en la posibilidad de que el hombre pueda vivir en concordia con sus semejantes.

Se impone una primera consideración. Como escribía ya en la mencionada carta a los Jefes de Estado firmantes del "Acta Final" de Helsinki, la libertad religiosa, al incidir en la esfera más íntima del espíritu, sostiene y es como la razón de ser de las restantes libertades. Y la profesión de una religión, aunque consista ante todo en actos interiores del espíritu, implica toda la experiencia de la vida humana y, por consiguiente, todas sus manifestaciones.

La libertad religiosa, además, contribuye de modo determinante a la formación de ciudadanos

auténticamente libres, pues —al consentir la búsqueda y la adhesión a la verdad sobre el hombre y el mundo— favorece en cada hombre una mayor conciencia de la propia dignidad y una aceptación más motivada de sus responsabilidades. Una relación leal con la verdad es condición esencial de una auténtica libertad (cf. Enc. *Redemptor hominis*, 12).

En este sentido se puede afirmar que la libertad religiosa es un factor importante para reforzar la cohesión moral de un pueblo. La sociedad civil puede contar con los creyentes que, por sus profundas convicciones, no sólo no se dejarán dominar fácilmente por ideologías o corrientes totalizadoras, sino que se esforzarán por actuar de acuerdo con sus aspiraciones hacia todo lo que es verdadero y justo, condición ineludible para la consecución de la paz. (Decl. *Dignitatis humanae*, 8).

Más aún la fe religiosa, al permitir que el hombre comprenda de modo nuevo la propia humanidad, lo lleva a encontrarse plenamente, a través de una entrega sincera de sí, al lado de los demás hombres (cf. Enc. *Dominum et vivificantem*, 59). La fe acerca y une a los hombres, más generosos en la dedicación al bien común. No se trata de sentir únicamente mejor dispuestos a colaborar con los demás, dado que se sienten tranquilizados y protegidos en sus derechos, sino de alcanzar a través de las fuentes inagotables de la recta conciencia motivos superiores en el empeño por construir una sociedad más justa y humana.

Dentro de cada Estado —y, mejor, de cada pueblo— esta exigencia de corresponsabilidad solidaria es particularmente sentida actualmente. Pero, como ya se preguntaba mi venerado predecesor el Papa Pablo VI, "***¿puede un Estado solicitar fructuosamente una total confianza y colaboración, cuando con una especie de*** confesionalismo negativo ***se proclama ateo y, aun afirmando respetar, en un cierto marco, las creencias individuales, toma posición contra la fe de una parte de sus ciudadanos?***" (Alocución al Cuerpo Diplomático, 14 de enero de 1978, Enseñanzas al Pueblo de Dios, 1978, 93). Por el contrario, se debería procurar que "***la misma confrontación entre la concepción religiosa del mundo y la agnóstica o incluso atea, que es uno de los*** 'signos de los tiempos' ***de nuestra época***", conserve "***leales y respetuosas dimensiones humanas sin violar los esenciales derechos de la conciencia de ningún hombre o mujer que viven en la tierra***" (Enseñanzas al Pueblo de Dios, 1979, 4b, 649).

A pesar de las persistentes situaciones de guerra y de injusticias, constatamos hoy un movimiento hacia una unión progresiva de los pueblos y de las Naciones, a diversos niveles políticos económicos y culturales. Ante este impulso irrefrenable, pero que también encuentra constantes y graves obstáculos, las convicción religiosa da un fuerte empuje de alcance relevante. En efecto, al excluir el recurso a los métodos de la violencia en la composición de los conflictos y al educar a la fraternidad y al amor, dicho empuje favorece la concordia y la reconciliación, y puede facilitar nuevos recursos morales para la solución de cuestiones ante las cuales la humanidad aparece hoy debil e impotente.

4. *La responsabilidad del hombre religioso*

A los deberes del Estado concernientes al ejercicio del derecho a la libertad religiosa corresponden precisas y graves responsabilidades de los hombres y mujeres, tanto en la profesión individual de su religión como en la organización y vida de las respectivas comunidades.

En primer lugar, los responsables de las Confesiones religiosas están obligados a presentar sus enseñanzas sin dejarse condicionar por intereses personales, políticos y sociales, y en modos apropiados a las exigencias de la convivencia y respetuosos con la libertad de cada uno.

Paralelamente los seguidores de las varias religiones deberían expresar —individual y comunitariamente— sus convicciones y organizar el culto y cualquier otra actividad propia de ellos, pero respetando los derechos de quienes no pertenecen a aquella religión o no profesan un credo.

Es precisamente en el terreno de la paz —suma aspiración de la humanidad— donde cada comunidad religiosa y cada creyente en particular puede medir la autenticidad del propio compromiso de solidaridad hacia los hermanos. Hoy, aca-

so más que nunca, el mundo mira a las religiones con particular expectación en lo que concierne a la paz.

Por otra parte, produce satisfacción constatar, tanto en los responsables de las confesiones religiosas como en los simples fieles, una atención creciente, un deseo cada vez más vivo de actuar en favor de la paz. Tales propósitos merecen ser alentados y oportunamente coordinados para que sean cada vez más eficientes. Para conseguirlo, es necesario ir hasta la raíz.

Esto es lo que aconteció en Asís el año pasado: respondiendo a mi llamada fraterna, los responsables de las principales religiones del mundo se reunieron para afirmar juntos —sin menoscabo de la fidelidad a las respectivas convicciones religiosas— su común empeño en favor de la paz.

Según el espíritu de Asís, se trata, efectivamente, de un don vinculante y que compromete, de un don que ha de cultivarse y madurar. Todo ello, en la acogida reciproca, en el respeto mutuo, en la renuncia a la intimidación ideológica y a la violencia, en la promoción de instituciones y de formas de entendimiento y de cooperación entre los pueblos y Naciones; pero, sobre todo, en la educación a la paz, considerándola a un nivel mucho más alto que la sola, si bien necesaria, reforma de las estructuras. En una palabra, se trata de la paz que presupone la conversión de los corazones.

5. *El compromiso de los seguidores de Cristo*

Reconocemos con gozo que entre las **Iglesias y Comunidades eclesiales cristianas**, este proceso se encuentra felizmente en marcha. Desearía formular mis fervientes votos de que dicho proceso pueda recibir nuevos impulsos y que llegue a abarcar de manera creciente a todas las personas religiosas del mundo en el gran desafío de la paz.

Como Pastor de la Iglesia universal dejaría de cumplir el mandato recibido si no elevara mi voz en defensa del respeto del derecho inalienable de que el Evangelio sea proclamado ***"a toda creatura"*** (Mc 16, 15), y si no recordara que Dios ha puesto la sociedad civil al servicio de la persona humana, la cual ha de gozar de la libertad de poder buscar y hacer suya la verdad. El empeño por la verdad, por la libertad, por la justicia y por la paz distingue a los seguidores del Señor Jesús. En efecto, nosotros sabemos por la revelación que Dios Padre, mediante su Hijo muerto en la cruz, que ***"es nuestra paz"*** (Ef 2, 14), ha hecho de nosotros un Pueblo nuevo, que goza de la libertad de los hijos y que tiene como estatuto el precepto del amor fraterno.

Sabemos que nuestra libertad, como Pueblo de la Nueva Alianza, halla su expresión más elevada en la respuesta plena a la llamada divina a la salvación; y con el apóstol Juan confesamos: ***"Nosotros hemos creído en el amor que Dios nos tiene"*** (1 Jn 4, 16), y que se manifestó en el Hijo encarnado. De este libre y liberador acto de fe nace una nueva visión del mundo, un nuevo acercamiento a los hermanos, un modo nuevo de ser en la sociedad como levadura en la masa. Es el ***"mandamiento nuevo"*** (Jn 13, 34) que nos dió el Señor; es ***"su paz"*** (Jn 14, 27), no como la da el mundo, sino la paz verdadera que El nos dejó.

Hemos de vivir plena y responsablemente la libertad que nos viene del hecho de ser hijos y que abre ante nosotros perspectivas de transcendencia. Hemos de empeñarnos con todas nuestras fuerzas en vivir el mandamiento nuevo, dejándonos iluminar por la paz que nos ha sido dada, y a la vez, haciéndola irradiar en torno nuestro. ***"En esto —nos dice el Señor— conocerán que sois mis discípulos"*** (Jn 13, 35).

Soy consciente de que este magno empeño supera nuestras pobres fuerzas. ¡De cuántas divisiones e incompresiones tenemos los cristianos nuestra parte de responsabilidad, y cuánto queda aún por construir en nuestro ánimo, en las familias, en las comunidades, bajo el signo de la reconciliación y de la caridad fraterna! Por otra parte, hemos de reconocer que las circunstancias de nuestro mundo no nos facilitan la tarea. En efecto, la tentación de la violencia está siempre al acecho; el egoísmo, el materialismo y la soberbia hacen al hombre cada vez menos libre y a la sociedad cada vez menos abierta a las exigencias de la fraternidad. Sin embargo, no hemos de desanimarnos; Jesús nuestro Señor y Maestro, está con nosotros todos los días hasta el fin del mundo (cf. Mt 28, 20).

Mi pensamiento se dirige, de modo particularmente afectuoso, a los hermanos y hermanas que se ven privados de libertad para profesar su fe cristiana, a cuantos sufren persecución por ser cristianos o que por seguir a Cristo sufren marginación y humillaciones. Deseo que estos hermanos y hermanas nuestros experimenten nuestra cercanía espiritual, nuestra solidaridad, el sostén de nuestras plegarias. Sabemos que su sacrificio, por estar unidos al de Cristo, lleva consigo frutos de verdadera paz.

El compromiso por la paz, amados hermanos y hermanas en la fe, constituye un testimonio que hoy nos hace creíbles a los ojos del mundo, y, sobre todo, a los ojos de las jovenes generaciones. El gran reto del hombre contemporáneo, la meta de su auténtica libertad, está en la bienaventuranza evangélica: *"Dichosos los constructores de paz"* (Mt 5, 9).

El mundo tiene necesidad de paz, el mundo desea ardientemente la paz. Oremos para que todos, hombres y mujeres, gozando de la libertad religiosa, pueden vivir en paz.

Vaticano, 8 de diciembre de 1987.

Joannes Paulus pp. II.

Joannes Paulus PP. II



La Sociedad Libre

La antología que el lector tiene en sus manos es un texto para cursos que se dediquen a la enseñanza de las ideas que constituyen la filosofía de la libertad civil o de las ideas que sirven de sustento a una sociedad de hombres libres.

La convivencia social requiere el acatamiento de muchas normas de las que no tenemos conciencia plena. Mucho de lo que hacemos encarna normas que no podríamos describir, si se nos interrogara acerca de ellas. No sólo hay normas que no forman parte de ningún código escrito sino que hay normas de las que ni siquiera tenemos conciencia. Todo ello implica que el orden social originario, que resulta del acatamiento de normas, no es producto de la acción deliberada de los hombres; no es producto de la razón consciente.

Todo orden social es originalmente libre o espontáneo o no deliberado. Posteriormente, con el avance de la civilización, se ha hecho necesario introducir órdenes que han sido creados deliberadamente, sobre la base del orden espontáneo pre-existente.

El estudio del pensamiento político de nuestra civilización occidental muestra con toda claridad que los más sabios estadistas han sido aquellos que han encontrado las formas más eficaces de preservar y fortalecer la libertad o la espontaneidad que encontramos en la base de todo orden social.

Dr. Rigoberto Juárez-Paz *Dr. Angel Roncero Marcos*

ECEADE

ESCUELA CENTROAMERICANA DE ECONOM

Guatemala - Managua - San José -